KÖNIGSTEINER STUDIEN

Jahresheft 1974 · 20. Jahrg. der „Königsteiner Blätter"

Beiträge

Herausgegeben von den Professoren der Philosophisch-Theologischen Hochschule Königstein im Taunus in Verbindung mit den wissenschaftlichen Instituten beim Albertus-Magnus-Kolleg Königstein e. V.

K. Braunstein, A. K. Huber, A. Janko, K.-H. Kleber, E. Kroker, St. Kruschina, F. Porsch, Ph. Schäfer, K. Schroeter, P. Wenzel.

Verleger:
Albertus-Magnus-Kolleg, Königstein im Taunus e. V.

Schriftleitung:
Lic. Kunibert Schroeter in Verbindung mit: Prof. Dr. Augustinus Kurt Huber OPraem, Prof. Dr. Anton Janko

Anschrift:
624 Königstein/Taunus, Bischof-Kaller-straße 3, Telefon (06174) 7003

Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes:
Rektor Prof. Dr. Karl Braunstein
6241 Oberreifenberg, Schulstraße 1
Wiss. Ass. Rudolf Grulich
463 Bochum, Hustadtring 151
Prof. Dr. Augustinus K. Huber OPraem
624 Königstein, Bischof-Kaller-Straße 3
Prof. Dr. Anton Janko
6241 Schneidhain, Am Hohlberg 4
Univ.-Doz. Dr. Werner Marschall
78 Freiburg i. Br., Klarastraße 18
Prof. Dr. Martin Rock
65 Mainz, Universität, Sozialeth. Seminar
Privatdoz. Dr. Philipp Schäfer
7407 Rottenburg 4, In der Ebene 18

Versand und Zahlungsverkehr besorgt: Albertus-Magnus-Kolleg in Königstein/Taunus, Postscheckk. Frankfurt/M. Nr. 794-600

Herstellung:
Pallottinerdruck · Limburg/Lahn

 — Die „Königsteiner Studien" erscheinen jährlich in 1—2 Heften. Jahresbezug 8,— DM. Preis dieses Heftes 8,— DM (und Porto). Unverlangt eingesandte Bücher werden angezeigt, Besprechung bleibt vorbehalten.

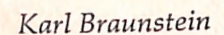
KÖNIGSTEINER STUDIEN

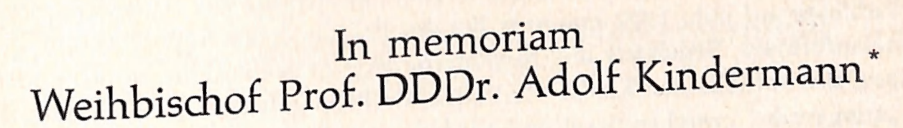
20. Jahrgang der „Königsteiner Blätter" 1974

Inhaltsverzeichnis

I. Beiträge

II. Besprechungen


Karl Braunstein



In memoriam
Weihbischof Prof. DDDr. Adolf Kindermann*

Meine Aufgabe ist es, für unsere Philosophisch-Theologische Hochschule zu sprechen. Sie ist für den Verewigten das Herzstück seiner Institute gewesen; ihrem Lehrkörper gehörte er seit der 1. Stunde ihres Bestehens an. So habe ich die wissenschaftliche Laufbahn und Leistung des Rechtsgelehrten zu würdigen.

Erlauben Sie, daß ich mit einer persönlichen Erinnerung beginne: In meiner Heimatkirche Hainspach wirkte einst ein Onkel unseres aufgebahrten Weihbischofs als Pfarrer. Durch ihn, Dechant Kindermann, wurde wohl seine Berufung zum Priestertum geweckt. Die Dekanalkirche war den Aposteln Simon und Thaddäus geweiht. An ihrem heutigen Gedächtnistag tragen wir den hochverdienten Weihbischof und Priesterbildner Adolf Kindermann zu Grabe.

Sein Theologiestudium begann er — nach einem glänzenden Abitur am humanistischen Jesuiten-Gymnasium zu Mariaschein — in der Elbestadt Leitmeritz. Bald schon wurde Bischof Groß auf den begabten Alumnen aufmerksam und schickte ihn nach Rom, wo er an der Propaganda-Universität zum Dr. der Philosophie und Theologie promovierte und im Lateran zum Priester geweiht wurde. Das Doktorat wurde 1927 in Prag nostrifiziert. Wie freute sich Dr. Kindermann, als ihm nach der schweren Kaplanszeit in der Kohlenstadt Dux ein weiteres Spezialstudium, nun das Studium des römischen und kanonischen Rechtes, ermöglicht wurde! An der Agenzie — er sollte 1966 der 53. Animabischof werden — wurde er in den kurialen Geschäftsbereich eingeführt. Zudem unterzog er sich mit bestem Erfolg der gefürchteten Prüfung für die Advokatur an der Rota und Signatur. In Rom erlangte er auch seine Offenheit für weltweite menschliche Bezüge und Beziehungen.

Nach den eigenen Ausbildungsjahren vermittelte nun Dr. Kindermann zahlreichen Schülern und Studenten sein Wissen wie auch seine Liebe zur Kirche — so am Realgymnasium zu Aussig und zeitweise zugleich als Theologieprofessor von Leitmeritz. 1932 erschien sein wissenschaftliches Hauptwerk „Das landesfürstliche Ernennungsrecht", das wertvolles Quellenmaterial erschloß. 1934 habilitierte er sich an der Theologischen Fakultät der Karlsuniversität zu Prag in Kirchenrecht und wurde Nachfolger des angesehenen Kanonisten Johannes Schlenz.

---

* Ansprache, gehalten während der Trauerfeier in Königstein am 28. 10. 1974.

Bereits damals zog der junge Dozent mit seinem Beitrag „Kirche und Staat in der CSR" auf dem internationalen Juristentag zu Rom die Aufmerksamkeit der Fachleute auf sich. 1937 ernannte ihn der Präsident der Republik zum Universitätsprofessor. Begeistert und begeisternd trug er seinen Hörern die Rechtsordnung der katholischen Kirche vor. Seine Vorliebe galt dem Konkordatsrecht. Das „cum corde" zwischen Staat und Kirche zum Allgemeinwohl wie zum Wohl der einzelnen war ihm ein Herzensanliegen. *Nun fehlt seine Stimme,* da in unseren Tagen mancherseits die Trennung von Staat und Kirche propagiert wird.

Hocherfreut waren seine Hörer, als ihr beliebter Professor eine Berufung auf den Lehrstuhl für Rechtsgeschichte am Apollinare ausschlug — Prag brauchte ihn noch; der Entschluß fiel ihm nicht ganz leicht; denn er liebte, es mit Savigny haltend, die Rechtsgeschichte sehr. *Nun fehlt seine Stimme,* da in unseren Tagen eine triste Rebarbarisierung durch das Untertauchen in die Geschichtslosigkeit betrieben wird.

1947 gründet Professor Kindermann mit Bischof Kaller und Prälat Büttner die Königsteiner Anstalten. Es gab ja unter den Kriegsheimkehrern zahlreiche Abiturienten und Theologiestudenten, die ihre angestammte Heimat nicht mehr wiedersehen konnten. Braunsberg, Breslau, Olmütz, Prag und Leitmeritz waren ihnen versperrt. So wurde Königstein ein Ersatz für die verlorenen Ausbildungsstätten. Jetzt dozierte Professor Kindermann in Königstein und überführte hierher unter großen Schwierigkeiten die Bibliothek seines in Prag errichteten Theologenkonviktes. Neue Rechtsfragen gilt es zu klären. Er schreibt einen beachteten Kommentar zur Konstitution Pius' XII. „Exsul Familia". Er fördert die Untersuchungen zum Recht auf Heimat, ist Anwalt des Naturrechts, jenes Metarechtes, dessen Gesetzgeber Gott selber ist, und er widmet sich intensiv der Anwendung der Menschenrechte. In Bonn schätzt man seine Stellungnahmen. Gemeinsam mit evangelischen Theologen, mit Völkerrechtlern und Soziologen klärt er wie in Königstein so in Arnoldshain und Flensburg die neuen Rechtsprobleme, dabei stets den Wahlspruch Pius' XII. verteidigend: „Opus iustitiae pax". *Nun fehlt seine Stimme,* da in unseren Tagen die Versöhnung ersehnt wird, die aber nur auf dem Boden der Gerechtigkeit gesichert und garantiert ist.

Möge ihm, der so gerne in Rom geweilt, Bergengruens Schlußwort aus den Römischen Erinnerungen gelten: daß jedem Pilger die Heimkehr verheißen ist.

Möge ihm, dem wie Paulus kein Weg zu weit, kein Sommer zu heiß, kein Winter zu kalt gewesen und dem kein Fahrzeug schnell genug sein konnte, das gestrige Epistelwort gelten: Nun liegt für mich der *Kranz der Gerechtigkeit* bereit!

Anton Janko

25 Jahre Hochschule und Priesterseminar Königstein*

Geschichtlicher Rückblick

Die Gründung der Philosophisch-Theologischen Hochschule Königstein und ihres Priesterseminars hängt mit der traurigen Geschichte der Vertreibung der Deutschen aus ihren östlichen Heimatgebieten eng zusammen. Aus der Not jener Zeit sind sie entstanden. Die Vertreibung hatte ja für den im deutschen Osten beheimateten Theologiestudenten auch den Verlust seines Heimatseminars und seiner theologischen Ausbildungsstätte zur Folge[1]. Viele der westdeutschen Diözesanseminare mit ihren theologischen Lehranstalten waren durch Kriegseinwirkung zerstört oder doch so stark beschädigt, daß sie aus diesem Grund allein nicht alle heimatvertriebenen Theologen aufnehmen konnten. Es bestand daher die dringende Notwendigkeit, den Theologiestudenten der verlorenen Ostgebiete eine Möglichkeit zur Wiederaufnahme und Fortsetzung ihres Studiums zu schaffen.

Zu diesem Zweck wurde bereits im Frühsommer 1947, noch unter dem ersten Vertriebenenbischof Maximilian Kaller, ein Philosophisch-Theologischer Kurs unter der Oberleitung des Rektors der Phil.-Theol. Hochschule von St. Georgen, Frankfurt/Main, in den Königsteiner Kasernen eingerichtet. Der erste Kurs im Sommersemester 1947 zählte 53 Studenten. Im Wintersemester 1947/48 stieg ihre Zahl auf 105. Unterkunft für Hochschule und Priesterseminar, Studenten und Professoren, boten die Räumlichkeiten des „oberen Hauses" der ehemaligen Kasernen. Im „unteren Haus" wurde zur gleichen Zeit ein Schülerkonvikt mit Internatsschule, gleichfalls für ostvertriebene junge Menschen, besonders für solche, die Priester werden wollten, errichtet. Es ist das bleibende Verdienst von Prälat Albert Büttner, dem Leiter der sogenannten „Kirchlichen Hilfsstelle für Flüchtlinge und Vertriebene", Frankfurt/Main, in Verhandlungen mit dem Lande Hessen erreicht zu haben, daß die nach dem 1. Weltkrieg für die damalige französische Besatzungsmacht erbauten Kasernen für diese Einrichtungen, denen zwei Abiturientenkurse für heimatvertriebene Schüler vorausgingen, freigegeben wurden.

---

* Ansprache des Rektors bei der Festakademie anläßlich des 25jährigen Jubiläums am 29. 6. 1974.

1 Die Universitäten Breslau und Prag, die Hochschulen in Braunsberg, Leitmeritz und Weidenau.

Der von Anfang an gefaßte Plan, Königstein zu einem Vollseminar und einer selbständigen Hochschule auszubauen, konnte aber erst zwei Jahre später, am 28. April 1949, verwirklicht werden. Es war der damalige Kapitelsvikar von Limburg, Prälat Dr. Rauch, der in Anwesenheit des Vorsitzenden der Fuldaer Bischofskonferenzen und des Hohen Protektors des gesamten Flüchtlingswesens, des Erzbischofs von Köln, Kardinal Frings, sowie zahlreicher Vertreter und Gäste aus Kirche und Staat, aus dem bestehenden Philosophisch-Theologischen Kurs in Königstein eine selbständige Philosophisch-Theologische Hochschule errichtete. Er vollzog damit den Willen seines Diözesanbischofs Ferdinand Dirichs, der nach mehreren und längeren Verhandlungen auf den deutschen Bischofskonferenzen dann doch mit fast einmütiger Zustimmung des deutschen Episkopats ein selbständiges Vollseminar mit Hochschule für die Vertriebenentheologen in Königstein begründen wollte, aber kurz vor der Ausführung seines Vorhabens durch einen tragischen Tod, einen Autounfall am 27. Dezember 1948 bei Idstein/Taunus, in die Ewigkeit abberufen wurde. Die kirchliche Errichtung wurde von der Hessischen Staatsregierung anerkannt. Frau Oberregierungsrätin Dr. Schnell überbrachte als Vertreter des verhinderten Kultusministers die Grüße und Wünsche der Regierung. Die neuerrichtete Hochschule zählte in ihrem ersten Sommersemester 1949 ingesamt 120 Studenten. Erster Rektor und zugleich Regens war Prof. Dr. Erich Kleineidam, der drei Jahre später auf Wunsch und Bitte des deutschen Episkopats die Theologische Hochschule, das „Theologische Studium", in Erfurt ins Leben rief. Das Königsteiner Priesterseminar mit Hochschule wurde als überdiözesane Einrichtung geschaffen. Die Heimatvertriebenen haben es als Nachfolgeseminar bzw. Ersatz für die verlorengegangenen Seminare und Hochschulen in den deutschen Ostgebieten, den Sudetenländern und südostdeutschen Siedlungsgebieten angesehen. Beweis dafür ist die Tatsache, daß auf Grund der Initiative des damaligen Prälaten Prof. Dr. Adolf Kindermann, der inzwischen Leiter des Albertus-Magnus-Kollegs geworden war, unzählige Wohltäter und Förderer, vor allem unter den Vertriebenen, in kurzer Zeit den Kaufpreis von einer Million DM für den käuflichen Erwerb des gesamten Gebäudekomplexes aufgebracht haben und im Verlauf der Jahre sogar ein Viefaches dieses Kaufpreises für den notwendigen Um- und Ausbau opferten. Durch diese beispiellose Opferkraft zeigten und bekunden heute noch die Vertriebenen, wie viel ihnen am Königsteiner Priesterseminar und der Hochschule gelegen war und ist. Für sie ist nun einmal von Anfang an bis in unsere Tage mit dem Namen „Königstein" Priesterausbildung verbunden.

Durch das Königsteiner Priesterseminar konnten vor allem in den ersten Jahren nach der Vertreibung viele Priesterberufe gerettet werden. Auch hat es bis zur Errichtung des Priesterseminars mit Hochschule in Erfurt im Fühsommer 1952 mindestens an die 70 Theologen für die ostdeutschen Diözesen ausgebildet und sie noch rechtzeitig dahin, die heutige DDR, entsenden können. Die

Hochschule Königstein, deren erstes Professorenkollegium fast nur aus vertriebenen Hochschullehrern bestand, sah zunächst ihre besondere Aufgabe darin, die Tradition der nach dem 2. Weltkrieg dem deutschen Katholizismus verlorengegangenen theologischen Fakultäten und Hochschulen des Ostens weiterzuführen und in ihren Studenten und durch sie im deutschen Klerus und im deutschen Volk das Interesse für die religiös-kulturellen Werte des Ostens wachzuhalten. Sie wollte aber nicht nur Altes bewahren; sie war sehr bald auch bestrebt, im Sinn einer positiv-gestalteten deutsch-slawischen Nachbarschaft sowie einer brüderlichen Beziehung zu den Kirchen der östlichen Nachbarländer den Geist der Brüderlichkeit und damit der Bereitschaft zum Dialog zu wecken und diese durch die besondere Ausrichtung der Studien zu einer späteren intensiveren Tätigkeit für diese Anliegen zu befähigen. Diese Zielsetzung fand konkreten Ausdruck in der Wissensvermittlung, die angestrebt wurde, wie die Vorlesungsverzeichnisse der Hochschule aufweisen. So waren und sind auch heute noch in der philosophischen wie theologischen Abteilung Semesterkurse über die Philosophie des Ostens vorgesehen; es wird die kommunistische Weltanschauung, aber auch die russische Religionsphilosophie behandelt. In der historischen Abteilung werden eigene Vorlesungen über Kirchengeschichte des Ostens gehalten. Das Kirchenrecht befaßt sich mit Spezialfragen der Ostgebiete. Schließlich vermittelt ein Vorlesungszyklus den Studenten den Zugang zur Theologie, Spiritualität und Struktur der Ostkirchen.

In den ersten zwei Dezennien entstammten die Studenten zum allergrößten Teil Vertriebenenfamilien, aber auch einheimischen Studenten und Bewerbern aus dem östlichen und westlichen Ausland stand die Hochschule und das Seminar offen. So zählten wir zu unseren Theologen Holländer, Spanier, Italiener und selbst Inder aus Kerala. Seit dem Wintersemester 1967/68 sind es insbesondere Studenten aus mehreren Diözesen und Franziskanerprovinzen Jugoslawiens, die an der Königsteiner Hochschule ihr theologisches Studium aufnehmen bzw. fortsetzen und beenden. Sie stellen heute sogar die Mehrzahl der Hörer. Wir sind aber der Überzeugung, daß die Ausbildung von Theologiestudenten aus den östlichen Ländern eine gut vertretbare und den anfänglichen Zielsetzungen der Königsteiner Hochschule entsprechende Aufgabe ist.

In den 25 Jahren des Bestehens der Hochschule sind bis einschließlich Wintersemester 1973/74 insgesamt 674 Studenten als ordentliche Hörer immatrikuliert worden. Dazu kommen 50 Gasthörer, so daß es zusammen rund 720 Studenten sind, die in Königstein ihr theologisches Studium ganz oder wenigstens teilweise absolvierten. Von diesen wurden bis zum heutigen Tag (29. Juni 1974) 392 zu Priestern geweiht. Sie sind in fast allen west- und ostdeutschen Diözesen tätig, einige in Österreich und anderen Ländern, 14 gehören Ordensgemeinschaften an und 27 kehrten in ihre Heimt nach Jugoslawien zurück.

Diese Ausführung, die nur zu leicht den Eindruck einer reinen Selbstbespiege-

lung erwecken könnten, sollen nicht ohne eine selbstkritische Frage nach der Berechtigung einer Weiterführung der Hochschule abgeschlossen werden. Bei der Beantwortung dieser Frage wird man allerdings, so meine ich, nicht nur die geringe Zahl der zur Zeit an der Hochschule Königstein Studierenden ins Auge fassen dürfen, sondern wohl auch folgenden Überlegungen Raum geben müssen: Königstein hatte von Anfang an seine Probleme und Nöte. Es hat sie auch heute. Es wäre töricht, dies zu leugnen. Aber sie wurden in der Vergangenheit doch immer wieder bewältigt. Das gibt Hoffnung und Mut auch für die Zukunft. Die äußeren Wunden, durch die Vertreibung geschlagen, brennen nicht mehr. Aber ist die geistige Bewältigung der durch die Vertreibung aufgeworfenen menschlichen und sittlichen Fragen wirklich schon ganz gelungen? Bedarf es nicht dazu weiterhin eigener, auch und gerade kirchlicher Institutionen, die sich in der Vergangenheit bewährten und von Nutzen und Segen für die Kirche waren? Der Königsteiner Hochschule wird dies für die Vergangenheit eingeräumt und zugebilligt. Sie bietet sich dafür auch für die Zukunft an, zumal ihr die Möglichkeit des Zusammenwirkens gegeben ist mit zwei, hier schon bestehenden und anerkannten Instituten, der Ostakademie und des Instituts für Kirchengeschichte von Böhmen — Mähren — Schlesien, deren Leiter Mitglieder, d. h. Professoren des Hochschulkollegiums sind. Schließlich weiß sich die Königsteiner Hochschule seit ihren Anfängen der Kirche des Ostens verpflichtet. Diese Kirche steht heute in einem schweren Abwehrkampf gegen ein atheistisches System, das mit allen Mitteln den Lebens- und Wirkungsraum der Kirche einzuengen versucht, um sie letztlich zu liquidieren. Muß nicht dann die Kirche im freien Westen um so lauter ihre Stimme erheben, da die Kirche jener Länder schweigen muß? Eine solche Stimme war Königstein allein schon durch seine bloße Existenz. Diese Stimme sollte nicht untergehen!

Wenn wir am heutigen Tag die Feier des 25jährigen Bestehens unserer Hochschule und des Priesterseminars begehen, muß uns alle, die wir hier in Königstein dafür tätig sind, tiefe Dankbarkeit gegen Gott erfüllen, dessen gütige Vorsehung an diesem Werk oftmals handgreiflich zu spüren war. Dank muß aber auch gesagt werden dem deutschen Episkopat, der vor 25 Jahren sein „Ja" zu Hochschule und Priesterseminar Königstein gesprochen hat und ihr sein Wohlwollen nicht entzog, sondern ihr auch anerkennend Lob zollte und wirksame Hilfe angedeihen ließ. Dank muß aber insbesondere gesagt sein den vielen Wohltätern und guten Menschen, vorab den heimatvertriebenen Priestern und Gläubigen, ohne deren Opfergeist dieses Werk nicht zustande gekommen wäre.

Augustinus Kurt Huber

Tausend Jahre Bistum Prag*

Tausend Jahre Bistum Prag sind nicht gleich tausend Jahre Christentum in den böhmischen Ländern. Dieses ist — wie bekannt — um ungefähr anderthalb Jahrhunderte älter. Ja, in Mähren gab es bereits hundert Jahre vor der Prager Bistumsgründung eine (slawische) Diözesanorganisation (Method!).

Die Errichtung eines Bistums Prag war spätestens innerhalb des von Otto I. und seinen Nachfolgern vertretenen Reichs- und Reichskirchensystems fällig, nachdem 948 im Missionsland der Slawen an Elbe und Saale die Bistümer Brandenburg und Havelberg, und 968 die Metropole Magdeburg (mit den Suffragansprengeln von Meißen, Merseburg und Zeitz) gegründet worden waren. Böhmen konnte bereits eigene fürstliche Martyrer (Ludmila, Wenzel) vorweisen, es besaß christliche Herrscher, die mit Erfolg den Ausbau eigener staatlicher Existenz betrieben und unter der Oberhoheit des Reiches standen. Ein solches Land konnte nach damaligen Vorstellungen nicht mehr einfachhin als Missionsland gelten, wenn auch die Verwurzelung des Volkes im Christentum noch viel zu wünschen übrig ließ.

Ein Bistum Prag lag sowohl im Interesse des ottonischen Reiches als auch der böhmischen Landesherren, denn es festigte auch ihren Staat. Wie weit das Papsttum daran beteiligt war, ist strittig. Eine päpstliche Gründungsurkunde ist nicht vorhanden und gegen die Echtheit der vom Chronisten Kosmas († 1125) zitierten Urkunde werden in der Fachwelt schwere Bedenken angemeldet. (Mißtrauen ist auch angebracht gegen die erst im 15. Jahrhundert von Hilarius von Leitmeritz im Auszug mitgeteilte Urkunde). Übrigens geht man von der Voraussetzung aus, daß bei Bistumsgründungen immer die päpstliche Mitwirkung erforderlich gewesen sei; dies ist jedoch erst seit dem 11. Jahrhundert der Fall! Anders war es bei Errichtung von Metropolitansitzen (Magdeburg!). Immerhin geschah die Prager Bistumsgründung nicht ohne Wissen der Kurie, denn auf dem glänzenden Hoftag Ottos I. (und seines Sohnes, des nachmaligen Otto II.), zu Quedlinburg im Jahre 973, an dem außer den Herzögen von Böhmen und Polen auch die deutschen Bischöfe teilnahmen, war auch eine Gesandtschaft des Papstes anwesend. Auf dieser weltlich-geistlichen Reichsversammlung ist — so wird allgemein angenommen — gewiß auch über das Prager Bistum gesprochen worden. Im selben Jahre starb Otto I., und Otto II. holte die Zustimmung des Bischofs von

* Vortrag, gehalten bei der Festakademie der Phil.-Theol. Hochschule in Königstein/Ts. am 15. November 1973.

Regensburg, des hl. Wolfgang, des bisherigen Oberhirten von Böhmen, zur Lostrennung Böhmens von der bayerischen Diözese ein. Wolfgang, der in Ungarn Missionar gewesen war und die Bedeutung einer eigenständigen kirchlichen Verwaltung gewiß schätzen mochte, gab großmütig seine Einwilligung.

So kann 973 als Gründungsjahr des Prager Bistums angesehen werden. Aber der erste Prager Bischof, Thietmar, konnte erst einige Jahre später in Prag einziehen. Die Ursache davon war, daß 974 der Böhmenherzog Boleslaw II. sich am Aufstand Herzog Heinrichs II. von Bayern gegen den Kaiser beteiligte. Thietmar konnte daher erst im Januar 976 vom Kaiser mit dem Stab investiert und vom Erzbischof von Mainz, Willigis, zum Bischof geweiht werden. Beides geschah an einem wenig bedeutenden Ort im Elsaß, in Brumath, wo der Kaiser mit seinem Gefolge gerade weilte.

Wie kam Böhmen zur Mainzer Kirchenprovinz, mit der es doch in keinem gebietsmäßigen Zusammenhang stand, denn Regensburg (ein Teil des Salzburger Metropolitanverbandes) lag mit seinem Nordgau dazwischen? Nahegelegen hätten die Metropolen Magdeburg und Salzburg. Dieses schied aus, da die Ottonen keine Stärkung Bayerns im Sinne haben konnten. Magdeburg war als Stützpunkt der Ostmission gegründet worden, Böhmen konnte aber — wie wir sahen — nicht mehr auf dieselbe Stufe wie das elbslawische Missionsgebiet gestellt werden. Wahrscheinlich gab der Erzbischof von Mainz, Willigis, der Kanzler und einflußreiche Berater Ottos II., den Ausschlag. Bereits sein Vorgänger, Erzbischof Wilhelm, ein Sohn Ottos I., hatte die Gründung Magdeburgs zu verhindern gesucht. Gewöhnlich wird dieser Widerstand damit erklärt, daß Mainz eine Verringerung seines Metropolitanbereiches (Brandenburg, Havelberg) hätte hinnehmen müssen. Das klingt plausibel. Außerdem scheint Mainz (St. Albanskloster!), im Bunde mit dem sächsischen Großkloster Corwey an der Weser, sich von den neuen großen Aufgaben der Kirche im Osten nicht hat ausschließen lassen wollen. War es doch der ranghöchste Erzbischofssitz des Reiches. Erzbischof Willigis stand nun einer gewaltigen Kirchenprovinz vor, die von den Schweizer Alpenpässen bis an die untere Elbe reichte. Tschechische Kirchenhistoriker meinen, daß für die Unterstellung Böhmen-Mährens unter Mainz die römische Kurie den Ausschlag gegeben habe: über das mit dem Hl. Stuhl enger verbundene Mainz wäre ihr Einfluß auf die Kirche in diesen Ländern gesicherter gewesen als über die junge kaiserliche Stiftung Magdeburg. Aber gerade eine ausschlaggebende Mitwirkung des Papsttums läßt sich nicht belegen.

In jedem Falle ist bei der Prager Gründung das Reichsinteresse der Ottonen im Spiel gewesen. Prag wurde nicht, wie bald darauf Gnesen und Gran (1000) Erzbischofssitz, obwohl das Christentum in Polen und Ungarn viel jünger und mit Hilfe aus dem Přemyslidenreich begründet worden war. Die politische Bindung Böhmens an das Reich konnte durch die Einbeziehung in den mächtigsten deutschen Metropolitanverband vertieft werden, dem ottonischen Interesse hätte

wahrscheinlich der Anschluß an die Magdeburger Provinz mehr gedient. (Es gibt auch Anzeichen dafür, daß Magdeburg und Meißen im letzten Jahrzehnt des Jahrhunderts versucht haben, die Lage in diesem Sinne zu revidieren. Tatsächlich zeigte sich, daß die große Entfernung zwischen Prag und Mainz Nachteile mit sich brachte).

Verharren wir etwas bei den Beziehungen zwischen Mainz und Prag und auch Mähren, denn auch das mährische Bistum gehörte spätestens 976 zum Mainzer Metropolitanverband. Erzbischof Willigis hatte im Jahr zuvor vom Papste Benedikt VII. ein Schreiben erhalten, in dem stand: „In ganz Deutschland und Gallien bist Du nächst dem Papst in allen kirchlichen Angelegenheiten der Erste; Du hast den König zu weihen und die Synoden zu versammeln und so stehst Du oben in allen Ämtern." Willigis war nicht nur Vikar des Papstes; dreimal war er auch Reichsverweser, „Vater des Kaisers und des Reiches" wurde er genannt. Entschlossen griff er in die böhmischen Verhältnisse ein, als der zweite Bischof von Prag, der hl. Vojtěch-Adalbert, sein Land verließ und in Rom Zuflucht suchte; der Metropolit sorgte dafür, daß er nach Prag zurückkehrte.

Wie funktionierte überhaupt die Metropolitanverfassung im Früh- und Hochmittelalter? Ihre hohe Zeit hatte sie im Karolingerreich gehabt; mit der Erstarkung des Papsttums verliert sie allmählich an Bedeutung. Wir können diese Entwicklung gerade im Hinblick auf die böhmischen Länder verfolgen. Nach dem kirchlichen Recht stand den Metropoliten das Recht zu, einen neugewählten Bischof zu bestätigen und zu weihen und Provinzialkonzilien einzuberufen. Er war Appellationsinstanz in Gerichtssachen, er hatte das Visitations- und Disziplinarrecht über seine Suffragane, wenn auch nicht das Recht der Absetzung (Synoden!). Er besaß das Devolutionsrecht d. h. er hatte bei Versäumnissen von Fristen oder bei nachlässiger Verwaltung nach dem Rechten zu sehen. Er konnte Ablässe gewähren; sogar ein Besteuerungsrecht hatte er. Alle diese Befugnisse ließen sich nun im Verhältnis zu Böhmen-Mähren mit Einzelheiten belegen.

So zogen denn die erwählten Bischöfe von Prag und seit 1063 Olmütz in Begleitung bewaffneter Mannen nach Mainz — oder an den Ort, wohin der Kaiser bzw. der Erzbischof sie bestellt hatte, um zuerst vom Kaiser die Investitur und dann vom Erzbischof die Weihe zu empfangen. Bei der Weihe wurden sie vom Erzbischof gefragt: „Willst Du der hl. Kirche von Mainz, mir und meinen Nachfolgern Treue und Gehorsam erweisen?" Von Olmütz benötigte man für die Mainzfahrt 12 Tage, von Prag 10.

Selten hören wir indes, daß Bischöfe aus unseren Ländern an den Mainzer Provinzialsynoden, wozu sie verpflichtet waren, teilgenommen haben. Gewiß wird die große Entfernung ein Entschuldigungsgrund gewesen sein. Doch galten die Statuten dieser Synoden auch in Böhmen-Mähren, wofür es eindeutige Belege gibt. Dies gilt vor allem für die Mainzer Statuten von 1310, die dann auch als Grundlage für die eigene Prager Metropolitangesetzgebung von 1349 dienten.

Selten weilten auch die Mainzer Erzbischöfe in unseren Ländern, um zu visitieren. Sie erschienen jedoch seit 1228 in Prag, um die böhmischen Könige zu salben und zu krönen. Diese Handlung gehörte zu den Metropolitanrechten, die auch Rom bekräftigt hat.

Das Streben Böhmens nach größerer Unabhängigkeit — politischer wie kirchlicher — führte zu mehreren Versuchen, die Lostrennung von Mainz zu erreichen. Es wurden die Nachteile der geographischen Entfernung, dann die Verschiedenheit der Sprachen und schließlich die Würde des Königreiches (seit 1204), die einen eigenen Erzbischof erfordere, ins Treffen geführt. Erfolg hatte erst Karl IV. im Jahre 1344, nachdem eine besondere Gelegenheit es dem Papste gestattete, die früher immer vorhandenen Rücksichten auf das wichtige Mainz fallen zu lassen: denn damals befand sich der Erzbischof, Heinrich von Vierneburg, als Parteigänger Kaiser Ludwigs des Bayern im Kirchenbann. Immerhin wurde von den Kurfürsten die Erhebung Prags zum Metropolitansitz als schwere Benachteiligung der Reichskirchenordnung gerügt. — Wir sind weit vorausgeeilt und müssen an den Anfang zurückkehren.

II.

976 konnte der erste Prager Bischof, der sächsische Benediktiner Thietmar, endlich in seine Bischofsstadt einziehen. Er kam aus Magdeburg, vielleicht aus Corvey a. d. Weser, er war der slawischen Sprache mächtig und hatte bereits eine Vertrauensstellung beim Böhmenherzog innegehabt, bevor ihn dieser zum Bischof erwählte. Bei seiner feierlichen Einführung sangen Deutsche und Tschechen geistliche Lieder in ihren Sprachen. Thietmar und seine nächsten Nachfolger hatten einen schweren Stand, ungebändigte heidnische Sitten lebten noch im Volke. Unter den fünf ersten Bischöfen waren vier Deutsche, Benediktiner aus Sachsen, der dritte — Thiddag — kam aus Corvey. Der bekannteste ist jedoch der zweite Bischof, der Tscheche Vojtěch-Adalbert, der Heilige.

Durch Jahrhunderte war das Prager Bistum das einzige des Landes, es war also riesengroß. Das 1344 zugleich mit der Erhebung Prags zur Metropole gegründete kleine Suffraganbistum Leitomischl lag zur Hälfte in Mähren, es lebte nur 80 Jahre. Erst seit dem 17. Jahrhundert, mit der Wiederherstellung der katholischen Kirche nach der Hussiten- und Reformationszeit, wird das Prager Bistum durch Aufteilung entlastet: 1655 entsteht die Diözese Leitmeritz für Nordböhmen, 1664 Königgrätz für Ostböhmen — beide wurden unter Josef II. noch etwas vergrößert — und 1785 Budweis für Südböhmen. Prag hatte bis 1973 als außerböhmisches Territorium die Grafschaft Glatz, 1786—1818 wurde ihm auch das bis dahin zu Regensburg gehörige engere Egerland zugeschlagen, so daß das Erzbistum Prag seitdem Mittel- und Westböhmen umfaßt. Im 19. Jahrhundert war ein fünftes böhmisches Bistum ernsthaft im Gespräch: Pilsen, Eger, Klattau, Stift Tepl wurden als Bischofssitze genannt, doch kam es nicht dazu.

Tatsächlich haftete der mittelalterlichen Kirche in Böhmen-Mähren noch lange der Charakter einer Missionskirche an, sie war ins Land gekommen, als die Přemysliden bereits ihre Herrschaft gefestigt hatten. Die Folge war, daß die Stellung der Kirche (des Bischofs) gegenüber dem Herrscher hier schwächer war als im Westen, wo die Entwicklung zur kirchlichen Freiheit hin schon fortgeschritten war. Dies äußert sich bei der Bistumsgründung: der Herzog — und nur er — stattete das Bistum mit Gütern aus und er ernannte den Bischof, wobei die vorgeschriebene Wahl durch den Klerus nur formale Bedeutung hatte (Scheinwahl). Die Zehentabgaben gingen über den Herzog an die Kirche. Entsprechend stark war auch die Gewalt der vielen Grundherrschaften im Lande über die Kirchen. Die böhmischen Länder waren daher klassische Länder des Patronatsrechtes, sie waren es bis in unsere Zeit.

Als vom Kaiser Investierte (seit Heinrich III. auch mit dem Ring) galten die Bischöfe von Prag und Olmütz zwar irgendwie als Reichsfürsten, ihre tatsächliche Stellung im Lande stand damit jedoch im Widerspruch. Niemals erreichten sie die Territorialhoheit wie ihre „fürstbischöflichen" Kollegen in West- und Süddeutschland. Zwei Prager Bischöfe (aus der Přemyslidenfamilie) versuchten als wirkliche Reichsfürsten anerkannt zu werden, der zweite nicht nur des Ehrgeizes wegen, sondern auch im Interesse der Kirchenfreiheit: Jaromír-Gebhard (1086) und Heinrich Břetislav 1187. Im letzten Falle wehrte sich der böhmische Herzog Friedrich dagegen mit der Behauptung, daß die Bischöfe von Prag immer Kapläne des Herzogs gewesen seien. Erst 1214 (Olmütz 1207) erhielt das Domkapitel die freie Bischofswahl zugestanden. Kaiser Friedrich II. verzichtete in der Goldenen Bulle von 1212 auf die Investitur zugunsten des böhmischen Königs. Damit werden die Bischöfe von Prag und Olmütz endgültig in den Rang von Landesfürsten zurückgestuft. Aber erst im späten 13. Jahrhundert erreichen die Prager Bischöfe (die Olmützer früher) eine dem böhmischen Hochadel entsprechende politische und wirtschaftliche Bedeutung.

Mit einer Verspätung von 120 Jahren gegenüber Deutschland erkämpft hier die Kirche, geführt von Bischof Andreas von Gutenstein von Prag (1214—1224), mit starker Rückendeckung durch die Kurie, die Kirchenfreiheit (Immunität, Zehnte). Auch die Zölibatsgesetzgebung konnte hier (wie in Skandinavien) erst um 1200 durchgesetzt werden. Öfters greift nun die Kurie in die Geschicke der Kirche ein, seit dem 14. Jahrhundert übt sie gegenüber Prag das Ernennungsrecht aus — bis das Prager Bistum in der Hussitenzeit praktisch untergeht, zumindest durch 140 Jahre unbesetzt bleibt. Ziehen wir diese Linie gleich bis zur Gegenwart aus: bei der Wiederbesetzung des Prager Erzbistums im Jahre 1561 durch den Habsburger König (und Kaiser), Ferdinand I., erhält dieser das Ernennungsrecht, da er das in der Hussitenzeit verarmte Erzbistum mit neuen Gütern ausstattet. Bis zum Untergang der Habsburger Monarchie 1918 ernannte der Kaiser den Erzbischof von Prag, seitdem übt der Hl. Stuhl dieses Recht aus.

(In Olmütz hatte das Domkapitel bis 1918 das Wahlrecht behauptet, wenn es auch im 19. Jahrhundert etwas eingeschränkt worden war).

Wir sehen also eine deutliche Verspätung (Phasenverschiebung) in der Entwicklung gegenüber dem Westen. Diese äußert sich auch darin, daß die (jüngere) Archidiakonatsverfassung in Böhmen-Mähren erst anderthalb Jahrhunderte später als in der Mainzer Diözese greifbar wird. Auch in der Geschichte der Ordensniederlassungen ist eine Verspätung festzustellen. Die Benediktiner, deren missionarische Bedeutung für die Anfangszeit des Christentums in Böhmen (St. Emeram, Niederaltaich) nicht überschätzt werden kann, haben hier nicht Kulturzentren vom Range St. Emerams (oder gar von Reichenau oder Fulda) ausformen können. Die für Frankreich und Deutschland so wirkungsvollen reformatorischen Impulse von Gorze und Hirsau kamen in Böhmen nicht mehr zu größerer Wirkung, da das 12. Jahrhundert bereits den neuen Reformorden der Prämonstratenser und Zisterzienser gehörte, die hier mit (geringerer) Verspätung anfangs der vierziger Jahre eintrafen. Für die im bayerisch-österreichischen Raum so breitgestreute Kanonikerreform nach der Augustinusregel gab es jedoch in Böhmen kein Gegenstück, erst im 14. Jahrhundert haben die Augustinerchorherren, gefördert vor allem von Karl IV., in unsere Länder Einzug gehalten. Erst mit dem Erscheinen der Bettelorden ist der Anschluß an den Rhythmus des Westens gefunden. Nur fand wiederum die Mystik bei uns keinen Boden mehr, wobei die nationalen Spannungen, deren Wetterleuchten wir seit Beginn des 13. Jahrhunderts beobachten, die damit zusammenhängenden Sorgen um die wirtschaftliche und soziale Existenz eine Erklärung bieten könnten. Dieser Raum schien für Muße und Kontemplation nicht günstig zu sein.

Spätestens unter Karl IV., im Goldenen Zeitalter Böhmens, ist der Ausgleich mit dem übrigen Europa auf der ganzen Linie vollendet. Mit der Erhebung Prags zum Erzbischofssitz 1344 kommt es zu einer hochentwickelten Diözesanverwaltung und Organisation, gewiß eine Folge der Kontakte mit der Kurie in Avignon und mit der Kanonistik an den italienischen Hochschulen. Der hervorragende erste Erzbischof von Prag, Ernst von Pardubitz, muß in diesem Zusammenhang genannt werden. Tschechische Forscher meinen, daß Prag damals sogar die deutschen Verhältnisse überflügelt habe. Böhmen-Mähren-Schlesien waren zur selben Zeit Machtmittelpunkt des Reiches geworden, Prag die Residenz nicht nur des böhmischen, sondern auch des deutschen Königs und römischen Kaisers. Das politisch-kulturelle Ansehen seiner Hausmacht schloß ein, die Kirche mit allem äußeren Glanz auszustatten. Karl IV. machte Prag zu einem Brennpunkt der Kirche, ihrer Kulte und Heiltümer, nördlich der Alpen. 1365 erreichte er für die Erzbischöfe die Würde eines Legatus natus des Apostolischen Stuhles für die böhmischen Länder und die angrenzenden Bistümer Regensburg, Bamberg und Meißen, nachdem es ihm nicht gelungen war, Regensburg und Breslau dem neuen Prager Metropolitanverband einzugliedern. 1378 wird Prag zum ersten Male

mit dem Kardinals-Purpur geschmückt — seit der Mitte des 19. Jahrhunderts gehört Prag — wie Paris, Köln, Wien, München u. a. — zu den Anwärtern auf das Kardinalat. Allerdings hat Olmütz auch hierin Prag übertroffen, als es zwar erst 1777 Erzbistum wurde, aber insgesamt mehr Kardinäle hatte, weil es seit dem 13. Jahrhundert wirtschaftlich mächtiger und angesehener war, die Hussitenzeit mit mehr Ehre und ohne wesentliche Einbuße überdauert hatte und weil es gerade wegen seiner wirtschaftlichen Potenz mehr das Interesse der Habsburger Herrscher auf sich zog.

Der äußere Glanz der Kirche Böhmens im 14. Jahrhundert zog jedoch schwere Schatten der Veräußerlichung nach sich. Pfründenhunger, „Simonie", wurde als die Hauptsünde der Zeit bezeichnet. Dazu kam das große Ärgernis des päpstlichen Schismas: zwei, später drei Päpste, die einander bekämpften, ferner der Mißbrauch des Ablaßwesens und der Kirchenstrafen für mehr politische Ziele der Kurie. Die besorgte Frage brach auf, wie weit die Kirche der täglichen Erfahrung (die sichtbare Kirche) noch vor dem Evangelium bestehen könne. Der bei Augustinus vorhandene Gedanke der ecclesia spiritualis (Kirche der Auserwählten) gewinnt hier Boden. Prag wird ein Hauptort der Kirchenkritik und der Reformdiskussion. Hier sind auch die frühesten Anzeichen jenes Pathos der Gesinnungsfrömmigkeit, der praktischen Bewährung aber auch der Weltabkehr anzutreffen, wie es in klassischer Form später in den Niederlanden als devotio moderna sich kundtun wird (Gert Groote, „Nachfolge Christi" des Thomas von Kempen). Jan Hus, von Wiklef aus England beeinflußt, ein leidenschaftlicher Sittenprediger und Künder einer Kirche der Reinen, appelliert gegen die kirchliche Autorität unmittelbar an Christus, er wird vom Konzil in Konstanz verurteilt. Sein gewaltsamer Tod verletzt das Selbstbewußtsein der tschechischen Nation tief. Böhmen, in der Folge behaftet mit dem Makel eines Ketzerlandes, erwirbt schlechten Ruf in der abendländischen Öffentlichkeit und wird Ziel von Kreuzzügen. Im Herzen Europas lernt man die Greuel des Religionskrieges kennen. Im 16. Jahrhundert findet hier die Reformation Luthers Anknüpfungspunkte und einen vorbereiteten Boden. Über zweihundert Jahre wird die Mehrheit des Landes außerhalb der allgemeinen Kirche stehen. Das Prager Bistum schien untergegangen zu sein.

Übersehen wir indes nicht die religiöse und ethische Leidenschaft, die hinter diesem Aufruhr steht (Chelčický, böhmisch-mährische Brüder, Comenius), und alle neuen Versuche (Palacký, Masaryk, Kommunisten), in Hus und im Hussitentum die ersten Bannerträger der säkularisierten Ideen der Demokratie, der Humanität und des Sozialismus zu erblicken, tun der historischen Wirklichkeit, die primär eine religiöse war, Gewalt an.

Zur Tragik der böhmischen Länder gehört, daß die Wiederherstellung der alten Kirche ohne die Nachhilfe staatlicher Machtmittel nicht erfolgt wäre. Kardinal Beran (Prag) ist in der Schlußphase des II. Vatikanischen Konzils (20. Sep-

tember 1965) über den Schatten unseres neuzeitlichen Konfessionalismus gesprungen, als er auf die schwerwiegenden Schäden dieser Art von Rekatholisierung hinwies: Beleidigung der Gewissen, in der Folge unaufrichtiges Gebaren, geheime Protesthaltung und religiöse Gleichgültigkeit vieler. Die für das Papsttum wie für die Habsburger strategisch wichtige Lage der böhmischen Länder führte hier zu einer besonders verschärften Form der Rekatholisierung. Doch muß auch zur Ehre damaliger Prager Erzbischöfe (Harrach) gesagt werden, daß sie über die Gewaltmethode nicht glücklich waren und sich bemühten, Belehrung und Caritas den Vorrang unter den Mitteln einzuräumen.

Und dennoch wurden diese Länder typische Barockländer, ein Zeichen, daß es viele echte Konversionen gab und Predigt und Erziehung (d. h. auch die Generationenfolge) ein entscheidender Faktor waren. Der katholische Glaube wurde wieder tief in das Gefühlsleben eingesenkt, er wurde wieder Trost und Freude vieler und war deshalb vor allem in der breiten Schicht des Bauerntums ein Bollwerk gegen die Anfechtungen seit dem Rationalismus des 18. Jahrhunderts.

Aber die Gewaltlösungen seit der Hussitenzeit begünstigten einen Pragmatismus im Religiösen. Die unausgesprochene Losung „Orthopraxie geht vor Orthodoxie“ (= besser ein guter Mensch sein, als ein eifernder [und die Liebe verletzender] Rechtgläubiger) hatte zumindest in unserer bürgerlichen und Gebildetenschicht eine lange Überlieferung. Das erklärt, warum in Böhmen-Mähren die Aufklärung (Josefinismus) sich so tief einwurzeln und so lange sich lebendig erhalten konnte. Wenn man die Sudetendeutschen hier im Westen als „böhmisch-katholisch“ empfand, so zeigt das, daß man das Josefinische an ihnen herausgespürt hat. Inzwischen ist man aber hier selbst zu Ergebnissen gelangt, die sich mit alten böhmischen vergleichen lassen können. Nun, die Sache hat eine versöhnliche Seite: viele positive Anliegen der katholischen Aufklärung (Liturgie in der Volkssprache, Kollegialität in der Kirche u. a.) hat das II. Vatikanum sich zu eigen gemacht und so fruchtbar werden lassen.

Warum sollen wir am Ende das Wissen unterdrücken, daß der Anteil der Deutschen am Schicksal der Kirche in den böhmischen Ländern oft ein sehr bestimmender gewesen ist? Im Guten wie im weniger Guten. Beginnen wir mit den bayerisch-fränkischen Missionaren der Karolingerzeit, denken wir an die Rolle von Regensburg und Mainz! An die Deutschen unter den ersten Prager Bischöfen, an ihren fast ausschließlichen Anteil an den ersten Ordensniederlassungen der Benediktiner, Prämonstratenser, Zisterzienser und Bettelorden, an ihren Anteil bei der Reform der Kollegiatskapitel, bei der Gründung der Universität — aber dann auch bei der Berührung mit der Reformation Luthers, dann wieder bei der Rekatholisierung im 16. und 17. Jahrhundert —, im Josefinismus (Rautenstrauch!), in der katholischen Restauration des 19. Jahrhunderts (Kl. M. Hofbauer) und — mehr negativ — im Liberalismus.

Die Bischöfe in Böhmen-Mähren haben in ihren Diözesen auf zwei Völker

Rücksicht nehmen müssen. (Die im 19. Jahrhundert geplante fünfte böhmische Diözese war von den Deutschen als eine rein deutsche für Westböhmen gefordert worden, die nationalen Leidenschaften beider Völker entzündeten sich auch an diesem Plan. Auf tschechischer Seite fürchtete man, daß dies die Vorstufe einer politischen Zerreißung Böhmens sein könnte. Deshalb wurde die Sache von oben nicht weiter verfolgt). Das Christentum mußte hier eine Spannung aushalten, die in anderen Ländern mit national homogener Bevölkerung unbekannt ist. Von den einzeln war daher eine schwierigere Bewährung abverlangt als anderswo. Das Ergebnis ist entmutigend genug.

Was ist von tausend Jahren Christentum in den böhmischen Ländern geblieben? So wird im Zusammenhang mit dem Prager Millennium öfters gefragt. Neben unzähligen Objektivationen des Glaubens, deren augenfälligste heute jeder Tourist noch wahrnehmen kann — wenn auch in den ehemaligen deutschen Gebieten schon manche Kirche zerfallen ist — ist geblieben: eine funktionierende, wenn auch schwer behinderte Diözesanorganisation, in Mähren noch volksfrommes Bekenntnis, sonst nur noch eine kleine Schar überzeugter, sehr innerlicher und in Opfern bewährter Christen. Pusillus grex . . .! Die Leiden der Kirche während der letzten beiden Jahrzehnte haben aber der Kirche unter den dortigen Intellektuellen ein Ansehen eingebracht, das sie in diesem Maße vorher nicht besessen hat.

Uns, die wir in der älteren Generation noch immer die Prägung dieses Raumes mit sich tragen, aber auch allen die durch ihre Herkunft noch mit ihm irgendwie verbunden sind, ist eine Mitverantwortung geblieben: sie kann nur noch als reine Flamme des Dienstes begriffen werden, so wie sie im hl. Bischof Wolfgang von Regensburg brannte, als er im Jahre 973 sagte: „Wir sehen im Boden jenes Landes eine kostbare Perle verborgen, die wir nicht gewinnen können, wenn wir nicht unsere Schätze dahingeben.“

Bibliographie: Die Literatur zu diesem Thema ist fast unübersehbar. Zum Millennium erschienen folgende Festschriften, die den neuesten Stand der Forschung wiedergeben: Regensburg und Böhmen. Herausg. G. Schwaiger und J. Staber (= Beiträge zur Geschichte des Bistums Regensburg, 6). Regensburg 1972; Archiv für Kirchengeschichte von Böhmen-Mähren-Schlesien 3 (1973) Königstein/Ts.; Millennium Ecclesiae Pragensis 973—1973 (= Schriftenreihe des Regensburger Osteuropa-Instituts, 1), Regensburg 1973; Tisíc let pražského biskupství 973—1973, Prag 1973; Millennium Dioeceseos Pragensis 973—1973. Beiträge zur Kirchengeschichte Mitteleuropas im 9.—11. Jahrhundert. (= Annales Instituti Slavici, 8.) Herausg. F. Zagiba, Wien-Köln-Graz 1974. Bohemia Sacra 873—1973. Das Christentum in Böhmen. Herausg. F. Seibt, Düsseldorf 1974. Dazu drei Broschüren der Ackermann-Gemeinde München, enthaltend die bei den Kulturkongressen in Würzburg, Regensburg und Mainz gehaltenen Vorträge und Ansprachen: Beiträge zur Tausendjahrfeier des Bistums Prag, München 1971—1973, jetzt zusammengefaßt in einem Bande: Tausend Jahre Bistum Prag 973—1973 (= Veröffentlichungen des Institutum Bohemicum, 1) München 1974; ferner — zum Gesamtablauf der böhmisch-mährischen Kirchengeschichte immer noch **E. Winter:** Tausend Jahre Geisteskampf im Sudetenraum, Salzburg 1938, München 1955.

Philipp Schäfer

Zur These: Christentum ohne Kirche

Die These von einem Christentum ohne Kirche wird gegenwärtig in verschiedenen Formen und Abstufungen vorgetragen. Sie gewinnt in Theologie und Öffentlichkeit immer mehr Boden. In unserer Zeit betrachten sich viele Menschen als Christen, lehnen aber eine kirchliche Bindung ab. Die Jesusbewegung unserer Tage fragt nicht nach der Kirche. Trutz Rendtorff, Systematiker an der Evangelisch-Theologischen Fakultät in München müht sich um eine Theorie des Christentums, die das Christentum ohne eine Organisation Kirche vermittelt[1]. Gotthold Hasenhüttl hat in der Pattloch-Reihe: „Der Christ in der Welt" eine kleine Schrift zum Thema „Christentum ohne Kirche" vorgelegt[2].

Diese Theologen berufen sich in ihrer These von einem Christentum ohne Kirche auf Vorgänger. Daher soll zunächst, allerdings in der gebotenen Kürze, der Ursprung und die Geschichte dieser These aufgezeigt werden.

I. Ursprung und Geschichte der Problemstellung

In einem Aufsatz: „Zur Problemstellung Christentum und Kirche"[3] meint Karl Forster, von Zeit zu Zeit melde sich in der Geschichte von Christentum und Kirche „die spannungsreiche Fragestellung zwischen dem Ideal des Geforderten und den Mängeln des Tatsächlichen an"[4]. Diese Spannung zwischen dem Ideal des Christentums und den erfahrbaren Grenzen kirchlichen Lebens vermischt sich aber noch mit einer in der Sendung der Kirche begründeten Spannung. Die Kirche hat den Auftrag, die Botschaft Christi an den einzelnen Menschen zu bezeugen, ihn in seiner Freiheit anzusprechen und ihn zum Glauben zu rufen. Die Verheißungen des Heiles sind aber nicht dem einzelnen, sondern der Gemeinschaft der Glaubenden, der Kirche gegeben. So erwächst in der Sendung der Kirche eine Spannung zwischen ihrem Auftrag an den einzelnen und den ihr als Gemeinschaft gegebenen Verheißungen.

1 Vgl. Trutz Rendtorff, Kirche und Theologie. Die systematische Funktion des Kirchenbegriffs in der neueren Theologie. Gütersloh² 1970. Ders., Christentum außerhalb der Kirche. Konkretionen der Aufklärung. Hamburg 1969. Ders., Theorie des Christentums. Historisch-theologische Studien zu seiner neuzeitlichen Verfassung. Gütersloh 1972.
2 Vgl. Gotthold Hasenhüttl, Christentum ohne Kirche. (Der Christ in der Welt, XVI. Reihe Band 4) Aschaffenburg 1972.
3 Karl Forster, Zur Problemstellung Christentum und Kirche, in: MthZ 6 (1955), 132—153.
4 Ebd. 132.

Forster zeigt dann, wie sich Augustinus dieses Problem in einer doppelten Schwierigkeit stellt. In seiner Bekehrung muß Augustinus erkennen, daß das Geheimnis der Menschwerdung Christi der Vernunft nicht einsichtig wird und nur auf die Autorität der Kirche hin geglaubt werden kann. Weiter verweist Forster darauf, daß Augustinus in der Auseinandersetzung mit den Donatisten die schon von Cyprian vertretene Anschauung von der Heilsnotwendigkeit der Kirche herausstellt. Augustinus betont dabei, das Geheimnis der Kirche sei nur in der sichtbaren Kirche wirksam und anwesend. So sieht er in dieser Auseinandersetzung mit den Donatisten die Heilszusagen an die sichtbare Kirche gebunden. Andererseits hat aber gerade Augustinus die Idee einer „ecclesia ab Abel" entfaltet. Damit hat er, wie Joseph Ratzinger feststellt, den Gedanken einer Zugehörigkeit zur Heilsgemeinschaft der Kirche außerhalb des sichtbaren Raumes ihrer rechtlichen Gestalt denkerisch faßbar gemacht[5].

In den Homilien zum Buch Leviticus kommt Origenes im Zusammenhang mit der Exkommunikation auf dieses Problem zu sprechen. Er meint, die Exkommunikation könne auch ungerecht verhängt werden. So könne es geschehen, daß manchmal der, der hinausgeschickt wurde, drinnen ist und der draußen, der drinnen gehalten erscheint[6].

Freilich ist bei dieser äußerst knappen Anfrage an die Vätertheologie zu beachten, daß sich den Vätern dieses Problem anders stellt als uns heute. Sie fragen nicht nach der Möglichkeit eines Christentums außerhalb der Kirche. Ein Christentum ohne Versammlung, ohne Kirche können sie sich nicht vorstellen. Die Aussagen, die wir hier anführten, fallen im Rahmen von Ermahnungen an die Glieder der Gemeinde. Sie fordern die Gläubigen auf, die Kirche nicht zu verlassen, weil nur in ihr das Heil zu erlangen ist. Aber in der Frage nach der Bedeutung und der Notwendigkeit der Kirche und der Zuordnung von sichtbarer Sakramentsgemeinschaft und unsichtbarer Heilsgemeinschaft beachten die Väter die Tatsache, daß äußeres Bekenntnis zur Kirche und innere Glaubensüberzeugung, Zugehörigkeit zur sichtbaren Kirche und Zugehörigkeit zur Heilsgemeinschaft sich nicht immer decken.

Die Frage nach einem Christentum ohne Kirche bricht erst in der Neuzeit auf. Im Zuge der Aufklärung bewirken verschiedene Bewegungen, die hier nicht im einzelnen beschrieben werden können, eine Verschärfung des Problems. Das Ansehen der Kirche hatte durch die Konfessionsstreitigkeiten gelitten. Es stand die Wahl offen zwischen mehreren sich voneinander abgrenzenden Konfessionen und Kirchen. So konnte die Kirche nicht mehr als die allgemein verbindliche Basis der gesellschaftlichen Kräfte gelten. Immer wieder sagten sich auch Menschen um

5 Vgl. Joseph Ratzinger, Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie, Düsseldorf 1969, 346.
6 Vgl. Origenes, Hom. in lev. 14,3 (GCS 29, 483).

eines wahren, besseren Christentums von den konkreten Kirchen los, die in ihrem Streit um das Bekenntnis ihre Sendung vernachlässigten. Die englischen Deisten begannen über den Konfessionsstreit hinweg mit Hilfe eines allgemeinen Religionsvergleichs in einigen wenigen Grundwahrheiten des Christentums eine allen gemeinsame Basis zu gewinnen. Da diese Versuche zur Vereinigung der verschiedenen Konfessionen in einer allgemeinen Religion scheiterten, suchten viele Hilfe bei der Vernunft. Sie galt damals im Aufblühen der Wissenschaften als die Autorität schlechthin. Das Christentum der Vernunft orientierte sich nicht mehr nur an der Kirche und ihrer Tradition. Der Autoritätsanspruch der Kirche war ja auch dem Streben nach Autonomie der Vernunft und nach Freiheit im Wege. Man suchte ein Christentum der Einsicht, das die Vernunft annehmen konnte, ohne sich nach einer anderen Autorität auszurichten.

Neben dieser Berufung auf die Vernunft hatte die historisch-kritische Arbeit an der Bibel die Frage nach dem Wesen des Christentums in Abhebung und Auseinandersetzung mit der kirchlichen Überlieferung und der Schrift ermöglicht[7]. Theologen wie Johann Salomo Semler (1725—1791) suchten die Wahrheit der christlichen Religion in einer durch die Vernunft ausgewiesenen Wahrhaftigkeit des durch die Geschichte vermittelten christlichen Selbstbewußtseins zu erweisen. Wenigstens zum Teil erkannten diese Theologen, daß diese Vernunft erst durch die Geschichte des Christentums ermöglicht wurde. Das Bemühen dieser Theologen zielte darauf, die christliche Wahrheit so zu fassen und zu begründen, daß sie sich dem autonomen Menschen erschließt und ihm zu Überzeugung und Einsicht wird, ohne ihn zur Identifikation mit der Kirche und zum Hören auf ihre Autorität zu verpflichten. In dieser Suche nach einer allgemein verbindlichen Basis gesellschaftlichen Lebens gelangt die Aufklärung teilweise zur Überzeugung von einer Freiheit und Unmittelbarkeit der christlichen Wahrheit zum Menschen und des aufgeklärten Geistes zur Wahrheit des Christentums. Diese Behauptung einer Unmittelbarkeit des aufgeklärten Menschen zur Wahrheit ermöglichte die These von einem Christentum ohne Kirche. Die Vertreter dieser These suchen das Christentum als allgemein verbindliche Basis gesellschaftlichen Lebens zu retten oder wieder zu gewinnen, indem sie das Christentum von der Autorität der Kirche lösen und an die damals mehr anerkannte Autorität der Vernunft binden.

In ähnlichem Anliegen hat im 19. Jahrhundert Richard Rothe (1799—1867) auf der Suche nach einer inneren Einheit von Christentum und Kultur von seinem theosophischen System her die Kirche zwar als Notbehelf zu Beginn der neuen Gemeinschaft des Erlösers in einer tief ins Heidentum versunkenen Welt anerkannt, aber für seine Zeit die Aussiedelung des christlichen Lebens aus der Kirche in die Allgemeinheit des christlichen Staates gefordert.

---

7 Vgl. Rendtorff, Kirche und Theologie, 27 ff; Hans Wagenhammer, Das Wesen des Christentums. Eine Begriffsgeschichtliche Untersuchung, Mainz 1973, 181 ff.

Die katholische Theologie der Aufklärungszeit hat diese Entwicklung weithin nicht mitgemacht. Namhafte Vertreter katholischer Theologie haben die Tatsache, daß das Christentum nicht mehr allgemein als Basis des gesellschaftlichen Lebens anerkannt wurde, wahrgenommen. Auch sie hielten daran fest, daß keine andere Kraft das Christentum ersetzen kann. Aber sie erkannten immer deutlicher, daß das Christentum seine befreiende und tragende Kraft verliert, wenn es von der Autorität der Kirche gelöst und an die Autorität einer Vernunft gebunden wird[8].

In unserem Jahrhundert hat Adolf Harnack (1851—1930) die Frage nach dem Wesen des Christentums gestellt, ohne die Stellung und die Bedeutung der Kirche in dieser Frage zu untersuchen. Zwar hat er die rechtliche Verfaßtheit der Kirche gegen Rudolf Sohm (1841—1917) verteidigt, aber er braucht die Kirche nicht zur Bestimmung des Wesens des Christentums.

II. Die Zuspitzung der Frage in der Gegenwart

1. Trutz Rendtorff

Trutz Rendtorff sieht in der Säkularisierung und in der Entkirchlichung, wie sie sich seit der Aufklärung vollziehen, nicht einen Abfall von Glaube und Christentum, sondern eine Auswirkung der Freiheitsgeschichte, die vom Christentum ermöglicht und ausgelöst wurde. In diesem Prozeß geht nach seiner Ansicht das eigentlich Christliche nicht verloren, sondern die im Christentum ermöglichte und gegebene Freiheit setzt sich in der Gesellschaft durch. Diese sich durchsetzende Freiheit darf nicht länger zugunsten einer Identifikation mit der Kirche verleugnet oder als Abfall verdächtigt werden. Die neuzeitliche Geschichte hat zu einer Freiheit der Vernunft und des Menschen auf die christliche Wahrheit hin geführt. In dieser Freiheit muß zwischen dem der Vernunft zugänglichen Christentum und der Kirche unterschieden werden. Der Theologie weist Rendtorff in Konsequenz seiner Ansichten die Aufgabe zu, diese Erfahrungen der neuzeitlichen Welt aufzunehmen und das Christentum in der Unterscheidung von der Kirche als Geschichte zu dieser Freiheit im allgemeinen Wirklichkeitsverständnis der Gegenwart darzulegen. Auf diesem Weg soll sie eine Theorie des Christentums ausbilden. Diese Theorie des Christentums oder diese Wissenschaft der Welt des Christentums relativiert die normative Tradition der Kirche und legt die christ-

---

8 Vgl. Philipp Schäfer, Kirche und Vernunft. Die Kirche in der Theologie der Aufklärungszeit (MthS (S) 42). München 1974.

liche Wahrheit als Geschichte der Freiheit in das neuzeitliche Wirklichkeitsverständnis hinein aus. Die Theologie bezieht sich zwar auf die kirchliche Überlieferung, aber sie muß, um dieser Freiheit gerecht zu werden, die Kirche als eine vorläufige Größe zurücklassen[9]. Rendtorff setzt in seinem Ansatz voraus, daß die Vernunft in der Geschichte des Christentums zu einer Freiheit auf die christliche Wahrheit hin gelangt ist, und so das Christentum in einer Theorie, die freilich die Geschichte aufnehmen muß, eindeutig erfaßt und beschrieben werden kann.

2. Gotthold Hasenhüttl

Neuerdings hat nun der in seinem Denken vor allem von der Existenzphilosophie bestimmte, katholische Theologe Gotthold Hasenhüttl die These von einem Christentum ohne Kirche übernommen und verteidigt. Schon im ersten Satz des Vorworts formuliert er sein Ziel. „Dieses Büchlein will die Schwierigkeiten, aber auch realen Möglichkeiten eines Christentums ohne Kirche aufzeigen“[10]. In Berufung auf Persönlichkeiten mit gegensätzlichen Grundhaltungen zu Christentum und Kirche will Hasenhüttl die Möglichkeit einer Trennung von Christentum und Kirche erweisen, „aber auch jenen einen Weg weisen, die ‚nur mehr‘ Christen sein können und wollen“[11]. Eine Gegenüberstellung von Harnacks Frage nach dem Wesen des Christentums und der Antwort von Alfred Loisy (1857 bis 1940) soll die Problemstellung klären. In wenigen Beispielen stellt er dann sehr verschiedenartig motivierte Proteste gegen Christentum und Kirche vor. Die Beispiele werden nur vorgebracht. Ihre Verschiedenheit wird kaum beachtet. Unter anderen will sich Hasenhüttl in seinemVotum für ein Christentum ohne Kirche auf Sören Kierkegaard (1813—1855) berufen[12]. Die dänische Kirche hatte sich unter Führung des Bischofs Mynster von Seeland während der Revolution von 1848 ins Heiligtum zurückgezogen. Als aber nachher die Reaktion an Boden gewann, nutzte sie die neue Lage aus. Kierkegaard lehnte diese Haltung seiner Kirche in scharfer Form ab. Diesen Kampf gegen ein konkretes Verhalten seiner Kirche will Hasenhüttl als eine grundsätzliche Ablehnung der Kirche verstehen.

In Hasenhüttls Votum finden sich vielerlei Ansätze, Motive und Mißverständnisse, die hier nicht im einzelnen erarbeitet und dargestellt werden können. Die geschichtliche Situation und die Zielvorstellungen der Beispiele werden nicht erfragt. Eine sachliche Diskussion der angeführten Meinungen erfolgt nicht. Unter

9 Vgl. Rendtorff, Theorie 103 f, 113, 140 ff u. ö.
10 Hasenhüttl, Christentum 5.
11 Ebd.
12 Vgl. ebd. 57—71.

dem Thema: „Relativität des Christentums“ versucht Hasenhüttl das Christentum zu beschreiben und kommt zu dem Ergebnis: „Christentum wäre dann eine durch das *Ereignis Jesus Christus herausgeforderte Menschenliebe, die Freiheit für alle* bedeutet, bzw. *bewirken kann*“[13].

Von den Thesen, die dem Büchlein angefügt sind, sollen noch einige zitiert werden. „Christentum und Kirche sind trennbar“. „Theologisch ist es daher begründet, Christ bleiben zu wollen und trotzdem sich von der Kirche zu entfernen, ja sie in einer bestimmten Gestalt abzulehnen“[14]. „Das Christentum läßt sich theologisch ohne Kirche umschreiben“[15]. „Das Christentum versteht sich als Menschwerdung des Menschen“[16].

III. Theologische Antwort

1. Eine Antwort zu der in der Gegenwart vor allem von Rendtorff und Hasenhüttl vorgetragenen These von einem Christentum ohne Kirche kann zunächst davon ausgehen, daß alle Vertreter dieser These zu Beginn der Geschichte des Christentums eine Kirche für notwendig erachten und immer ein Minimum von Kirche brauchen.

2. Eine theologische Antwort auf die These hat zu beachten, daß ihre Vertreter in der engen Verflechtung dieser These mit der Frage nach dem Wesen des Christentums von einer Bestimmung des Christentums ausgehen, die ohne Kirche auskommt. So geht Hasenhüttl die Frage von dem Verständnis des Christentums als Menschwerdung des Menschen an. Rendtorff erkennt von vorn herein das Autonomieverständnis und das Freiheitsstreben der Neuzeit ohne jegliche Einschränkung als Freiheit zur christlichen Wahrheit an. Freiheitsverständnis und Streben nach Autonomie des Menschen werden als legitimes Ergebnis der Geschichte der Überlieferung des Christentums angenommen. Das Christentum muß dann in einer Theorie erfaßbar sein. So wird das Christentum schon vorgängig ohne Kirche bestimmt und dann erst wieder von dieser Bestimmung her die Frage nach Christentum ohne Kirche angegangen. Eine theologische Antwort wird kritischer vorgehen müssen.

3. Diesen Vorfragen soll ein soziologisches Argument angeschlossen werden. Der Mensch lebt nicht als Einzelwesen, sondern immer in Gemeinschaft. Nur in der Begegnung mit anderen Menschen verwirklicht und gewinnt er sich selbst. So ist der Mensch auch in seinen innersten Überzeugungen auf ein Miteinander und ein Füreinander angewiesen.

13 Ebd. 39.
14 Ebd. 87.
15 Ebd. 89.
16 Ebd. 89.

Selbst die östlichen Religionen, in denen das meditative Element betont ist, kennen die öffentliche Übung der Religion in Gemeinschaft und die Institution eines Mönchtums.

Zum andern kann eine Bewegung, die gesellschaftlich wirksam werden will, nicht auf eine Institution verzichten.

In dieser Argumentation ist noch zu bedenken, daß das Christentum Liebe kündet und Menschenliebe fordert. So muß es sich in der Verwirklichung dieser Liebe als Gemeinschaft darstellen.

4. Das positiv biblische Argument aus der Stiftung der Kirche durch Jesus Christus ist nicht einfach[17]. Nach Auskunft der neueren Exegese betrachtet in den Stiftungsworten (Mt 16,17 ff. und 18,17) die Gemeinde der Evangelisten ihre Situation und ihr Verhältnis zu Jesus Christus. Die Suche nach ausdrücklichen Stiftungsworten des historischen Jesus verfehlt das eigentliche Problem und führt nicht weiter. Es geht nicht darum, ob der historische Jesus in aller Ausdrücklichkeit eine Kirche gewollt und gestiftet, sondern darum, ob die Kirche von seiner Botschaft und von seinem Anspruch her legitimiert werden kann. Es gilt die gesamte Botschaft und das Leben Jesu zu betrachten.

Zunächst kann uns ein Blick auf das paulinische Schrifttum weiter helfen. Nach Paulus ruft Gott in der Verkündigung des Evangeliums in die Gemeinschaft seines Sohnes Jesus Christus. Die neue Gemeinde ist im Wirken Jesu, in seinem Tod und in seiner Auferstehung begründet. Sie ist Stiftung Gottes durch Jesus Christus.

Die Evangelien machen dieselbe theologische Aussage in historischem Gewand. Ihre Aussage hat aber einen Anhaltspunkt im Leben Jesu. Jesus hat in seinem Anspruch als Künder und Bringer der Herrschaft Gottes eine Jüngerschaft berufen. Diese Jünger waren dann die ersten Zeugen seiner Auferweckung. Auch als Zeugen der Auferstehung traten sie in Gemeinschaft auf und bildeten die Gemeinde Jesu Christi. „Aber die urchristliche Gemeinde ist nicht einfach nur die über den Tod ihres Meisters hinaus verlängerte Jüngerschar Jesu, sondern die Gründung des Auferstandenen“[18]. In ähnlich gebrochener Weise haben die kirchenbildenden Elemente, wie Sendung, Taufe, Abendmahl einen Anhaltspunkt im Leben Jesu, sind in ihrer neuen Wirklichkeit aber erst durch den Tod und die Auferstehung des Herrn ermöglicht.

Die Väter haben dies erkannt, da sie in der Auslegung von Joh 19,34 den Ursprung von Kirche, Taufe und Eucharistie in der geöffneten Seite des erhöhten Herrn erkannten.

---

17 Vgl. Karl Kertelge, Gemeinde und Amt im Neuen Testament. München 1972 (S. 40 Literatur).

18 Ebd. 48. Kertelge belegt diese Aussage durch die ältesten Auferstehungsberichte. Etwa 1 Kor 15,3–7, ebd. 48 ff.

5. Dieses biblische Argument läßt sich in einer Reflexion erweitern und vertiefen. Das Christentum bezieht sich auf Jesus Christus und seine Botschaft. Die Botschaft Jesu ist aber nur noch in der Botschaft seiner Gemeinde über ihn zugänglich. Einen unmittelbaren Weg zu Jesus Christus gibt es nicht. Der christliche Glaube ist somit immer auf die Vermittlung durch die christliche Gemeinde angewiesen. Nur im Hören auf ihr Zeugnis kann der Glaube Jesus Christus erreichen. Nur in der Verkündigung dieser Gemeinde ist christliche, auf Jesus Christus bezogene Existenz ermöglicht.

Eine weitere Reflexion dieses Tatbestandes soll zeigen, daß ein Verständnis des Christentums in ausschließlicher Anknüpfung an den historischen Jesus der Problemlage nicht gerecht wird. Jesus hat die Herrschaft Gottes verkündet und in seinen Taten und im Ruf zur Nachfolge die Menschen in die Entscheidung gerufen. Letztlich hat er in seinem Verkünden und in seinem Handeln den Anspruch erhoben, daß in seinem Kommen, in seinem Wort und in seinen Taten die Herrschaft Gottes angebrochen ist. In ihm kommt die Herrschaft Gottes. In ihm handelt Gott. Die Botschaft Jesu kann daher nicht als Sache Jesu von seiner Person abgelöst werden. Zur Person und zur Botschaft Jesu gehört sein Geschick: sein Sterben und seine Auferstehung. In der Auferweckung findet die Gemeinde der Zeugen die Bevollmächtigung den Entscheidungsruf und den Anspruch Jesu als Botschaft über Jesus als den Bringer der Herrschaft Gottes zu künden. Sie weiß sich ermächtigt zum Glauben an Jesus Christus als den Herrn zu rufen. So kann die Herrschaft Gottes nach der Auferstehung nur in der Botschaft über Jesus Christus verkündet werden. Christentum ist daher in der Auferweckung des Gekreuzigten ermöglicht und begründet. Christentum ist nur als Glaube an den Jesus möglich, der am Kreuz gestorben ist und den der Vater von den Toten erweckt hat.

Die Auferstehung ist aber nur im Zeugnis der Zeugen zugänglich. Christlicher Glaube ist so immer durch das Zeugnis der Gemeinde vermittelt. Da die Auferstehung Jesu als Tat Gottes immer unerwartetes und unableitbares Ereignis bleibt, kann sie nie zur Einsicht gebracht, nie in menschlichem Denken eingeholt werden. Sie bleibt immer Tat Gottes, die sich nur im Hören auf die Autorität des Zeugen erschließt. Sie bleibt ein Gegebenes, Geschenktes, das nur im Hören ergriffen und gehalten werden kann. Der Glaube an den Auferstandenen ist so immer Antwort auf das Zeugnis der Gemeinde und kann von diesem Zeugnis nicht gelöst werden.

6. Diese Reflexion kann durch ein Bedenken weiterer biblischer Aussagen ergänzt werden. Die Botschaft vom Auferstandenen ruft in die Gemeinschaft mit Christus (1 Kor 1,9). Diese Gemeinschaft wird vollzogen und dargestellt in den Sakramenten vor allem in Taufe und Herrenmahl. Diese Sakramente sind wesentliche Lebensvollzüge des christlichen Glaubens. Sie sind aber nur zu vollziehen in der lebendigen Gemeinschaft der Kirche.

7. Ein weiteres Argument ergibt sich aus dem Weg des Menschen zum Christentum. Der Glaube des Christen kommt vom Hören. Er ist nicht Ergebnis einer Einsicht auf Grund eigenen Nachdenkens. „Er ist vielmehr das Ergebnis eines Dialogs, Ausdruck von Hören, Empfangen und Antworten, das den Menschen durch das Zueinander von Ich und Du in das Wir der gleichermaßen Glaubenden einweist"[19]. Diese Grundstruktur des Glaubens bleibt durch alle Geschichte. In ihr wird deutlich, daß der Glaube sich auf das Geschenk Gottes, auf Gottes unergründbare Liebe richtet. Da der Glaube seinen Inhalt immer nur als Gabe empfangen, ihn nie in einer Theorie einholen kann, ist er immer auf das Hören verwiesen. Der christliche Glaube selbst setzt so die Gemeinschaft voraus, die ihn bezeugt und bekennt.

8. Dieser Auswahl von Argumenten, die umfangreicher von Heinrich Fries vorgelegt wurden[20], soll noch ein mehr spekulatives Argument angefügt werden. Christlicher Glaube bleibt durch die Geschichte hindurch seinem Ursprung in Jesus Christus verpflichtet. Dieser Ursprung in Christus ist Gabe Gottes. Weil der Glaube nicht eine Projektion der Subjektivität des Menschen, sondern befreiende Gabe Gottes ist, bedarf er, um nicht im selbstmächtigen Zugriff des Menschen auf das Maß der Subjektivität zurückzufallen, der von Gott her ermächtigten Vermittlung durch die Kirche. Wird das Christentum aus der Vermittlung durch die Kirche gelöst, so verliert es seinen Grundcharakter als Gabe Gottes. Damit ist ihm aber auch seine befreiende Kraft genommen.

Zum andern wird im Glauben Gottes einstiges geschichtliches Handeln an Christus im Menschen gegenwärtig und wirksam. Daher kann die Verbindung zum Ursprung in Christus nicht durch den Buchstaben, sondern nur durch die lebendige Gemeinschaft der Kirche vollzogen werden. Christi Handeln kann nur in einer lebendigen Gemeinschaft, die den Graben der Geschichte überbrückt, gegenwärtig und wirksam werden[21]. Dann aber muß die Kirche als Vergegenwärtigung oder Darstellung Christi in der Geschichte begriffen werden. Sie ist der Leib Christi, in dem der glaubende Christ als Glied mit Christus verbunden ist.

Da die Kirche Christus in der Geschichte darstellt, ist sie notwendig in der konkreten Gestalt dieser Geschichte der Menschen immer begrenzt.

Daher ist die Kirche nicht nur durch ihren Ruf zum Glauben ein Ärgernis in der Welt, sondern auch, weil sie Christus nie ganz, nie unmittelbar, sondern

19 Joseph Ratzinger, Einführung in das Christentum, München 1968, 61. Vgl. Heinrich Fries, Glaube und Kirche auf dem Prüfstand. Versuche einer Orientierung, München und Freiburg 1970, 30 ff.
20 Vgl. Fries, Glaube und Kirche 112—125.
21 Vgl. Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums (Schelling Werke I/5 vor allem 7. bis 9. Vorlesung, 266—305).

immer nur als geschichtliche Größe in den Grenzen der Geschichte, in geschichtlich gebrochener Gestalt vergegenwärtigen und darstellen kann. So bleibt in der Kirche die Spannung zwischen innerem Wesen und konkreter geschichtlicher Gestalt, zwischen Auftrag und Erfüllung.

Trotz der theologischen Aussage, daß christlicher Glaube sich nur in der Kirche ganz und unverfälscht verwirklichen kann, bleibt das Problem eines christlichen Lebens außerhalb der Kirche. Aber dieses Problem darf nicht durch ihm fremde Fragestellungen verfälscht werden.

Wer das Christentum aus der Kirche herausnimmt, um es so wieder als die tragende Kraft der Gesellschaft anzubieten, tut weder dem Christentum noch der Gesellschaft einen Dienst. In der Loslösung des Christentums von der Kirche und in der Theoretisierung seines Gehaltes verliert das Christentum seine befreiende Kraft. Es kann dann sicher auch nicht mehr der Menschwerdung des Menschen dienen.

Die Frage nach den Heilswegen Gottes ist nicht durch eine Trennung von Christentum und Kirche oder eine Erweiterung des Christentums zu einer allumfassenden Lehre von Menschenliebe zu lösen.

Die Sendung der Kirche ist universal. In dieser universalen Sendung besteht die Allgemeinheit des Christentums. Aber die Kirche ist weder die Herrschaft Gottes noch das Heil. So braucht sie nicht alle zu umfassen. Wenn die Kirche sich als das von Gott erwählte Volk erkennt, wird sie lernen, in einer in sich zerrissenen Welt das Christentum als das Angebot des Heiles zu leben. Sie wird andererseits die Entkirchlichung als Frage an ihre Verkündigung und ihre konkrete Gestalt aufnehmen müssen. Sie darf diese Anfragen an sie nicht durch eine Trennung von Christentum und Kirche oder durch eine Theoretisierung überspielen.

Werner Marschall

Die Beurteilung der „Konstantinischen Wende" in der heutigen kirchenhistorischen Forschung[1]

Niemand wird bestreiten, daß wir heute an einem Wendepunkt der Kirchengeschichte stehen. Man kann in Veröffentlichungen — vor allem in solchen publizistischer Art — immer wieder lesen und in Vorträgen hören: Das „Konstantinische Zeitalter" ist zu Ende[2]. Man spricht dann oft von der Gefährlichkeit der „Konstantinischen Wende", die dieses „Konstantinische Zeitalter" eingeleitet habe, und lobt die vorkonstantinische Freiheit der frühen Kirche, die noch biblisch dachte und Märtyrer aufweisen konnte[3]. Konstantin aber — so behauptet man — habe die Kirche vom Staat abhängig gemacht; die Kirche sei dem Staat dienstbar geworden. Oder man sieht es umgekehrt: die „Konstantinische Wende" bedeute „den ersten Schritt zur Machtkirche", die nun beträchtliche Mittel habe, ihre Stellung zu sichern und danach strebe, die ihrem Wesen fremde Kultur zu beherrschen[4].

Vertreter dieser Ansichten sind etwa *Peter Giloth*[5] und *Rudolf Hernegger*[6]. *Hernegger* spricht sogar von der Konstantinischen Versuchung, der die Kirche in einem Sündenfall erlegen sei; von da an habe sich ihr Weg verhärtet und bis zur Gegenwart vom Geist des Evangeliums immer weiter fortgeführt[7].

Nun sind diese Ansichten freilich nicht neu. *Peter Stockmeier* etwa weist darauf hin, daß schon der donatistische Bischof Donatus in Afrika im 4. Jahrhundert die Frage stellte: „Was hat der Kaiser mit der Kirche zu tun?"[8]. Und Hieronymus spricht davon, „wie (die Kirche) die christlichen Fürsten in ihren Schoß aufgenommen und dadurch zwar an Macht und Reichtum gewonnen, dafür aber an innerer Kraft eingebüßt hat"[9]. Auch im Mittelalter findet Stockmeier solche kritische Stimmen: die Albigenser, Waldenser, Hussiten einerseits, aber auch die Franziskanerspiritualen, die sich unter Hinweis auf die „ecclesia primitiva" gegen die Kirche der Gegenwart wandten. Zu nennen sind weiterhin die Reformatoren des 16. Jahrhunderts, die ihre Haltung mit Hilfe der Verfallstheorie zu rechtfertigen suchten; unter diesem Gesichtspunkt sind beispielsweise die Magdeburger Centurionen abgefaßt[10]. Und noch in unserer Zeit schreibt *Johannes Haller:* „Es war die größte Wandlung, die die Völker der Alten Welt bis heute erlebt haben. Aber kaum minder groß war die Veränderung, die dadurch mit der Kirche vor sich ging. Mit Recht hat man gesagt, daß zwischen der römischen Kirche von heute und den protestantischen Glaubensgemeinschaften mehr Verwandtschaft und Zusammenhang bestehe als zwischen der Kirche vor Konstantin und der nach ihm"[11].

Die Vertreter solcher Ansichten werten also die Haltung der Kirche während der „Konstantinischen Wende" als Abfall vom Ideal des Evangeliums, das Gegnerschaft zur Welt, Trennung von profaner und kirchlicher Autorität und Verzicht auf irdische Macht lehre. Der Ausgangspunkt dieser Gedankengänge ist die Haltung des Kaisers Konstantin gegenüber der katholischen Kirche[12]. Und diese seine Haltung habe — so die Behauptung — zum ersten eine radikale Wende für die Kirche und ihre Geschichte gebracht; zweitens habe diese Wende die Kirche von ihrer eigentlichen Berufung weggeführt.

Das Problem ist also auf Grund der genannten Behauptungen ein doppeltes:

1. Bedeutet die Zeit Konstantins für die Kirche wirklich eine *radikale* Wende? Besteht mit anderen Worten für die Haltung der Kirche keine Kontinuität zwischen vor- und nachkonstantinischer Zeit?
2. Brachte diese Wende für die Kirche tatsächlich eine Fehlentwicklung mit, die sie von ihrer Berufung wegführte und sie entweder der Macht des Staates auslieferte oder ihr durch staatliche Privilegien selbst eine ihr nicht zustehende Macht brachte?

---

1 Als Vortrag gehalten zur 25-Jahrfeier der Phil.-Theol. Hochschule in Königstein.

2 Heinrich Schmidinger, Konstantin und die „Konstantinische Ära", in: Freiburger Zeitschr. f. Philos. u. Theol. 16 (Freiburg/Schweiz 1969) S. 3. — Wilhelm Kahle, Über den Begriff „Ende des konstantinischen Zeitalters", in: Zeitschr. f. Religions- u. Geistesgeschichte 17 (1965) S. 206—234. — Vgl. auch Carl Andresen, Die Kirchen der alten Christenheit (= Die Religionen der Menschheit; hrsg. von Christel Matthias Schröder, Bd. 29, 1/2) (Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1971) S. 319.

3 Hugo Rahner, Konstantinische Wende?, in: Stimmen der Zeit 167 (1960/61) S. 420.

4 Schmidinger, S. 3—4.

5 Peter Giloth, Kirche an der Schwelle der Zukunft, in: Hochland 53 (1960) S. 97—106. — Giloth geht allerdings nur sehr allgemein auf unsere Problematik ein.

6 Rudolf Hernegger, Macht ohne Auftrag. Die Entstehung der Staats- und Volkskirche (Olten/Freiburg Br. 1963).

7 Z. B. Hernegger, S. 210. — Selbst Andresen spricht noch von „einer kollaboratorischen Einstellung der Kirche" (Andresen, Die Kirchen der alten Christenheit, S. 323).

8 Peter Stockmeier, „Konstantinisches Zeitalter", in: Sacramentum mundi, Bd. 3 (Freiburg/Basel/Wien 1969) 20 (Optatus v. Mileve, Contra Parm. Don. III, 3).

9 Sacramentum mundi, Bd. 3, 20 (Hieronymus, Vita Malchi 1).

10 Sacramentum mundi, Bd. 3, 21.

11 Johannes Haller, Das Papsttum. Idee und Wirklichkeit, Bd. 1, verbesserte und ergänzte Auflage (Basel 1951) S. 49. — Peter Stockmeier, Konstantinische Wende und kirchengeschichtliche Kontinuität, in: Hist. Jahrb. 82 (1963) S. 1.

12 Schmidinger, S. 4. — An neueren Konstantin-Biographien sind außer den untengenannten Werken von Joseph Vogt und Hermann Dörries noch zu nennen: Ramsay MacMullen, Constantine (London 1969) und: John Holland Smith, Constantine the Great (London 1971).

I.

Zunächst kann nicht geleugnet werden, daß durch die positive Zuwendung des Kaisers zur Kirche tatsächlich für das Schicksal der Kirche eine ganz erhebliche Veränderung eingetreten ist. Das konstantinische Zeitalter im engeren Sinn — d. h. die drei Jahrzehnte währende Regierungszeit des ersten christlichen Kaisers — brachte einen Umschwung von weltgeschichtlicher Tragweite. Die Frage ist aber: Handelt es sich dabei wirklich um eine *radikale* Wende? Oder besteht etwa doch eine Kontinuität zwischen der Kirche *vor* dieser Wende und der *nach*konstantinischen Kirche?

Diese Frage ist in jüngster Zeit besonders von zwei Autoren zu beantworten versucht worden: von *Hugo Rahner* in einem Beitrag: *Konstantinische Wende?*[13] und von *Peter Stockmeier* in seinem Aufsatz: *Konstantinische Wende und kirchengeschichtliche Kontinuität*[14].

Das Fragezeichen hinter dem Titel des Aufsatzes von Rahner und die Formulierung des Themas von Stockmeier zeigen bereits, daß beide Autoren von der Auffassung eines radikalen Bruchs zur Zeit Konstantins Abstand nehmen. Bei aller Anerkennung des Neuen, das die Zeit Konstantins für die Kirche und ihre Begegnung mit dem Staat gebracht hat, wollen sie schon in der vorhergehenden Periode der Kirchengeschichte — also während der ersten drei Jahrhunderte — eine deutliche Vorbereitung der Entwicklung, wie sie seit Konstantin ihren Lauf nahm, feststellen. So warnt *Stockmeier* vor einer Überbetonung der „Wende" und damit einer kurzschlüssigen Negation des konstantinischen Zeitalters: „Wenn sich nämlich hier eine Kontinuität aufzeigen läßt, dann wird man der verbreiteten Redeweise von einer Konstantinischen Wende nur unter Vorbehalt beipflichten"[15].

Gibt es nun Beweise für eine solche Kontinuität der Entwicklung? Findet sich schon vor Konstantin, zu der Zeit, als der Staat der Kirche mehr oder weniger feindlich oder wenigstens gleichgültig gegenüberstand, ein kirchliches Ja zum römischen Staat, zum Kaiser und zur profanen Kultur?

Die Autoren bemühen sich, Fakten zusammenzutragen: Zunächst war die Beziehung der Kirche zur staatlichen Gewalt völlig problemlos und loyal, wie Röm 13,1—7, 1 Tim 2,1—3 und 1 Petr 2,13—17 zeigen[16]. *Karl Baus* interpretiert die

---

13 In: Stimmen der Zeit 167 (1960/61) S. 419—428.
14 In: Histor. Jahrbuch 82 (1963) S. 1—21.
15 Stockmeier, Konstantinische Wende, S. 2.
16 Röm 13,1—7: „Jedermann unterwerfe sich den obrigkeitlichen Gewalten, denn es gibt keine Gewalt außer von Gott, und die bestehende ist von Gott gesetzt. Wer sich also gegen die Obrigkeit auflehnt, widersteht der Anordnung Gottes: die Widersetzlichen ziehen sich selbst ihr Gericht zu. Die Regierenden sind Anlaß zur Furcht nicht wegen der guten Tat, sondern wegen der bösen. Willst du dich vor der Obrigkeit nicht fürchten,

Römerbriefstelle so, daß hinter jeder staatlichen Gewalt der Wille Gottes steht[17]. *Hugo Rahner* lenkt dann den Blick auf die frühen Apologeten: diese schreiben an den Kaiser und mahnen ihn und den Staat an seine gottgewollte Pflicht, das Christentum zu schützen[18]. Als weitere Beispiele werden die Schriftsteller Tertullian und Origenes angeführt. Tertullian sagt: „Der Kaiser gehört eher uns, denn er ist von unserem Gott eingesetzt"[19], und bei Origenes erscheint das römische Imperium „rundweg als Wegbereiter der Frohbotschaft Christi", indem durch die Zusammenfassung der vielen Völker in dem einen Reich unter Augustus die Ausbreitung des Evangeliums leichter war[20]. Kirche und Staat stehen sich — so *Stockmeier* — bei Origenes nicht fremd gegenüber, sondern sollen sich harmonisch ergänzen[21].

Auch die Verfolgungen konnten an dieser grundsätzlichen Haltung der vorkonstantinischen Kirche zum römischen Staat nichts Wesentliches ändern. *Stockmeier* legt die optimistische Offenheit der Kirche auf den Staat hin dar; die Kirche halte — wo es nötig ist — zwar nicht mit ihrem Einspruch gegenüber dem Vorgehen des Staates zurück; sie weise andererseits aber auch mit Nachdruck auf ihre grundsätzliche Bereitschaft hin, mit dem Staat eine harmonische Wirkgemeinschaft zum Wohle aller einzugehen, wie die ebengenannten Tertullian und Origenes, aber auch die Apologeten zeigten: Stockmeier zitiert hier Justin: „Ihr Kaiser habt in der ganzen Welt keine besseren Helfer und Verbündeten zur Aufrechterhaltung der politischen Ordnung als uns Christen"[22], und Melito von

---

so tue das Gute, und du wirst Lob von ihr erhalten; denn sie ist Gottes Dienerin, dir zum Guten. Tust du freilich das Böse, so hast du Grund zu fürchten: denn sie trägt das Schwert nicht umsonst; ist sie doch Gottes Dienerin, Richterin zur Vollstreckung des Zornes an dem Übeltäter. Also muß man sich unterwerfen nicht allein des Zornes wegen, sondern auch um des Gewissens willen. Deshalb zahlt ihr ja auch die Steuer. Sie walten in Gottes Namen und sind gerade deshalb beständig in ihrem Amte. Gebt allen, was ihr ihnen schuldig seid: wem Steuer, dem Steuer; wem Zoll, dem Zoll; wem Furcht, dem Furcht; wem Ehre, dem Ehre!"
1 Tim 2,1—3: „... es sollen Gebete, Fürbitten und Danksagungen für alle Menschen verrichtet werden, für Könige und alle, die in verantwortlichen Stellungen sind ..."
1 Petr 2,13—17: „Unterwerft euch um des Herrn willen aller menschlichen Ordnung: sei es dem Kaiser als dem Oberherrn oder den Statthaltern als seinen Vertretern zur Bestrafung der Übeltäter und zur Auszeichnung der Rechtschaffenen. Denn das ist Gottes Wille, daß ihr durch euer gutes Verhalten den Unverstand törichter Menschen zum Schweigen bringt. Tut es als freie Menschen, nicht um eure Freiheit zum Deckmantel für Schlechtes zu gebrauchen, sondern als Knechte Gottes. Erzeiget allen Ehre, liebet die Brüder, fürchtet Gott und ehret den Kaiser!" (Texte zitiert nach Otto Karrer).
17 Karl Baus, Von der Urgemeinde zur frühchristlichen Großkirche (= Handbuch der Kirchengeschichte; hrsg. von Hubert Jedin, Bd. 1) (Freiburg/Basel/Wien ^{3}1965) S. 477.
18 Rahner, Konstantinische Wende?, S. 421.
19 Apologeticum 33, 1. — Rahner, Konstantinische Wende?, S. 422.
20 Stockmeier, Konstantinische Wende, S. 17 (Origenes, Contra Celsum II, 30).
21 Stockmeier, ebda.
22 Stockmeier, ebda. S. 16 (Justin, Ap. 1, 12).

Sardes: „Unsere religiöse Bewegung erwachte dereinst kräftig im Schoße von Barbaren, reifte unter der ruhmreichen Regierung deines (nämlich Marc Aurels) Vorgängers Augustus unter deinen Völkern zur Blüte und brachte vor allem deiner Regierung Glück und Segen . . . Daß unsere Religion zugleich mit dem Reiche, das glücklich begonnen hatte, zu dessen Wohle erblühte, ergibt sich am deutlichsten daraus, daß ihm von den Zeiten des Augustus an nichts Schlimmes widerfahren ist, daß es im Gegenteil — wie es aller Wunsch ist — lauter Glanz und Ruhm geerntet hat"[23].

Karl Baus stellt noch weitere Beispiele aus dieser Zeit zusammen[24], aber die angeführten mögen hier genügen, um mit *Hugo Rahner* zu dem Ergebnis zu kommen: „Die Urkirche war immer bereit, im Staat die gottgesetzte Autorität zu sehen, mit der im Dienst auch der pax terrena zusammengearbeitet werden muß". Die Kirche hat sich auch in der Zeit vor Konstantin niemals nur als die „kleine Herde" der Jenseitigen gefühlt. Sie war sich bewußt, eine Sendung innerhalb der Welt zu haben. Auch war sie schon im 3. Jahrhundert ein bedeutender Faktor im Reich[25]. *Josef Vogt* ergänzt diese Feststellung: Während der ruhigen Jahrzehnte vor der diokletianischen Verfolgung, im sogenannten kleinen Frieden, habe das Christentum sich staatliche Lebensformen dienstbar gemacht und sei dabei fast zu einem Staat im Staate geworden[26].

So ist — nach *Hugo Rahner* — „entweder wenigstens die grundsätzliche Neigung der Kirche zu einer ‚Konstantinischen Wende' in eine viel frühere Periode der Kirchengeschichte zu legen, oder aber diese Wende ist, ihrer allzu schematischen Dramatisierung enthoben, viel nüchterner zu beurteilen". Die Wurzel der „Konstantinischen Wende" muß in der grundsätzlichen Bereitschaft der Kirche gesucht werden, „mit dem Staat zusammenzuarbeiten in der Anerkennung auch der staatlichen Gottgewolltheit und damit der staatlichen Pflicht zum Schutz und zur Förderung der Kirche — wenngleich unter Wahrung der Freiheit des Staates vor kirchlicher Ingerenz und der Freiheit der Kirche vor fromm getarnter Beherrschung durch Staatspolitik"[27].

Noch ein zweiter Gesichtspunkt wird ins Feld geführt, um eine Kontinuität aufzuzeigen und der „Wende" den radikalen Umbruchscharakter abzusprechen: die Haltung Konstantins selbst zur Religion, seine eigene religiöse Entwicklung. *Heinz Kraft* formuliert das kurz: „Die religiöse Entwicklung des Kaisers verläuft geradlinig und bruchlos in Richtung zunehmender Verchristlichung"[28].

---

23 Stockmeier, ebda. (Eusebius, Hist. Eccl. 4, 26).
24 Baus, Von der Urgemeinde, S. 358—360.
25 Rahner, Konstantinische Wende?, S. 421. — Vgl. Schmidinger, S. 8.
26 Joseph Vogt, „Constantinus der Große", in: Reallexikon für Antike und Christentum, Bd. 3 (Stuttgart 1957) 310—311. — Vgl. H. Rahner, Konstantinische Wende?, S. 422.
27 Rahner, ebda.
28 Heinz Kraft, Kaiser Konstantins religiöse Entwicklung (Tübingen 1955) S. 16.

Heinrich Schmidinger weist zunächst darauf hin, daß Konstantin zweifellos römisch dachte, auch und vor allem, was die Religion betraf[29]. Die römische Religion aber bestand nicht in der Annahme bestimmter Glaubenssätze oder der personalen Hingabe an ein höchstes Wesen, sondern in der Auffassung des *commercium*, auf eine kurze Formel gebracht: des *do ut des*[30]. Schon der alte Pater familias vollzog peinlich genaue Riten, um sich und den Seinen das Wohlwollen der Götter und damit Wohlstand und Gesundheit für die Familie, reiche Ernte und gute Viehzucht zu sichern. Später wurde diese Religion Bestandteil der staatlichen Ordnung; es entstand eine beamtete Priesterschaft, die durch exakten Vollzug des Kultes den Schutz der Gottheiten für Volk und Staat zu sichern hatte. Mit dem Aufkommen des Synkretismus in der Spätantike bemühten sich Heliogabalus und Aurelian, den Sol invictus zum obersten Reichsgott zu machen[31].

Auch Konstantin hatte diese Auffassung von der Staatsreligion; auch für ihn hatte der religiöse Kult die Doppelfunktion: die Gunst der Gottheit zu erwerben und das Reich zu einer Einheit zusammenfassen[32]. *Heinrich Schmidinger* weist darauf hin, daß der Kaiser diese Haltung beibehielt, auch „nachdem er einmal davon überzeugt ist, daß nicht die alten Staatsgötter, sondern der Gott der Christen der wahre Gott ist, der über Lohn und Strafe verfügt"[33].

Zum Beweis dieser Behauptung werden Fakten angeführt. *Stockmeier* versucht zunächst zu zeigen, daß wohl bereits der Vater Konstantins, Constantius, dem Christentum gewisse Sympathien entgegenbrachte. Offenbar habe sich Constantius von der allgemeinen Religionspolitik der Tetrarchie distanziert, wohl auch, weil er persönlich der neuen Religion gegenüber aufgeschlossen war. Tatsächlich habe er die nikomedischen Verfolgungsedikte mit großer Milde durchgeführt[34]. Stockmeier weist auf den Bericht des Eusebius vom christlichen Charakter seines Hofstaates hin: „Es unterschied sich darum sogar die im Palaste versammelte Schar in nichts von einer Versammlung in der Kirche Gottes; denn es gab darunter auch Diener Gottes, die fortwährend den Gottesdienst für den Kaiser feierten . . ."[35]. Zudem sei noch an die Tatsache zu erinnern, daß eine Tochter des Constantius bereits einen christlichen Namen trug: Anastasia, während eine andere, Constantia, sich — vermählt mit Licinius — sehr früh zum christlichen

---

29 Schmidinger, S. 4.
30 Robert Muth, „Römer", in: LThK² Bd. 9 (1964) 27. — Hendrik Berkhof, Kirche und Kaiser (Zürich 1947) S. 14—16.
31 Robert Muth, 26—28.
32 Schmidinger, S. 4.
33 Ebda. — Dazu Bernhard Kötting, in: Ökumenische Kirchengeschichte, Bd. 1: Alte Kirche und Ostkirche; hrsg. von Raymund Kottje und Berd Moeller (Mainz/München 1970) S. 130: „Ein Staat, dessen Wohlergehen nicht vom Wohlwollen der überirdischen Mächte abhängig war, lag außerhalb der antiken Vorstellungsmöglichkeiten."
34 Stockmeier, Konstantinische Wende, S. 5—6.
35 Ebda., S. 6 (Eusebius, Vita Const. I, 17).

Glauben bekannte. „Konstantins Hinwendung zum Christentum erscheint unter diesen Umständen in den Bahnen familiärer Tradition, als ein Prozeß des Überganges"[36].

Für die Hinwendung zum Christentum mag nach *Stockmeier* die Zuneigung Konstantins zu einem — freilich zunächst noch schillernden — Monotheismus des Sol invictus förderlich gewesen sein. Tatsächlich finden sich konstantinische Münzen, die den Sol invictus darstellen[37]. Doch muß Stockmeier zusammenfassend erklären: „Klare Konturen besitzt jedenfalls diese Gottesvorstellung noch nicht; sie ist offen für den christlichen Gottesglauben, aber keineswegs identisch mit ihm"[38].

Eine weitere Tatsache zur Bekräftigung der Kontinuität ist dann Konstantins Handeln, nachdem er sich für das Christentum als tragende Religion seines Reiches entschieden hatte. Wir wiesen schon auf die Eigentümlichkeit der römischen Religionsauffassung hin, die sich in der Formel *do ut des* zusammenfassen läßt und deren eigentliche Äußerung der der Gottheit geleistete Kult ist. Konstantin hat auch nach der „Wende" diese Auffassung weiterverfolgt. Auch hier lassen sich Fakten zum Erweis anführen.

So unterstreicht *Heinrich Schmidinger*, daß es Konstantin auch bei dogmatischen Differenzen nicht so sehr um Richtigkeit der Lehre als vielmehr um die Einheit ging. Das trifft für sein Verhalten gegenüber den Donatisten ebenso zu, wie für sein Eingreifen im arianischen Streit. Die Uneinigkeit innerhalb der christlichen Religion gefährdet die Einheit des Kultes und damit indirekt die Einheit des Reiches[39].

Hermann Dörries läßt das am Beispiel des Konzils von Nicäa deutlich werden. Konstantins Meinung sei: Unnützes Wortgezänk dürfe nicht zum Zerbrechen der christlichen Gemeinschaft führen. Wolle man aber unbedingt über Kleinigkeiten streiten, so sei keinesfalls das Volk hineinzuziehen; Schweigen wäre dann besser. Der Kaiser möchte in diesem Streit vermitteln, denn die Folgen erscheinen ihm trotz der Geringfügigkeit des Gegenstandes gefährlich: die Einheit ist bedroht![40] Konstantin wünsche die Zurückstellung alles Trennenden, doch wolle er nicht etwa um des Staatsinteresses willen verschiedene religiöse Meinungen zulassen, als ob der Glaube des einzelnen gleichgültig sei, wenn nur der innere Friede gewahrt werde. Einmütigkeit in der Überzeugung sei vielmehr notwendig für die Wohlfahrt des Staates[41].

36 Stockmeier, S. 6.
37 Ebda., S. 6—7. — Kötting, in: Ökumenische Kirchengeschichte, Bd. 1, S. 133. — Abbildungen etwa bei Hermann Dörries, Konstantin der Große (Stuttgart 1958) Tafel 8.
38 Stockmeier, Konstantinische Wende, S. 7.
39 Schmidinger, S. 5.
40 Dörries, Konstantin der Große, S. 105.
41 Ebda., S. 106.

Konstantin hält die Synode für einen Weg, die Lehrmeinungen zu vereinheitlichen[42]. In diesem Zusammenhang macht *Schmidinger* auf ein interessantes Faktum aufmerksam: Im Brief des Kaisers an die Gemeinden nach dem Konzil[43] wird kaum von Dingen der Lehre gesprochen, wohl aber erscheint darin eine Frage des Kultes — der Ostertermin — geradezu als Hauptgegenstand der Verhandlungen. Auch hierin will *Schmidinger* sehen, daß es Konstantin nicht so sehr um eine dogmatische Formulierung als vielmehr um die Einheit ging. Wie früher die heidnische Religion, so werde jetzt die christliche vom Kaiser für die *salus populi* beansprucht. Im letzten gehe es also doch wieder um das *do ut des* der Gottheit gegenüber mit dem Ziel, die Einheit des Reiches zu fördern[44].

Die bisherigen Ausführungen haben also deutlich werden lassen, daß es sich bei der „Konstantinischen Wende" nach der Meinung kompetenter Autoren keineswegs um einen radikalen, absoluten Bruch mit der Vergangenheit gehandelt hat. Vielmehr läßt sich sowohl in der Stellung der Kirche zum römischen Staat als auch in der persönlichen Haltung Konstantins zur Religion eine Kontinuität erkennen. Die Entwicklung der Kirche im 4. Jahrhundert wurde in der vorausgehenden Epoche bereits vorbereitet[45], so daß — nach *Karl Baus* — die durch Konstantin herbeigeführte „Annäherung zwischen christlicher Religion und römischer Staatsmacht nicht den umstürzend revolutionären Charakter" besitzt, „der ihr zuweilen zugeschrieben wird"[46].

II.

Es gilt nun noch die zweite Frage zu beantworten: ob mit der „Konstantinischen Wende" ein Irrweg der Kirche einsetzte, ob sie sich bewußt dem Staat auslieferte oder als „Machtkirche" den Staat in ihren Dienst nahm.

Vorab ist zu sagen: Es ist das Verdienst besonders zweier Forscher — des Kirchenhistorikers *Hermann Dörries* und des Historikers *Joseph Vogt* —, die in zahlreichen Arbeiten das Leben und die Umwelt Konstantins untersuchten, ein genaues Bild des ersten christlichen Kaisers gezeichnet zu haben. An den Schriften dieser beiden Wissenschaftler wird man deshalb auch bei der Beantwortung unserer Frage nicht vorübergehen können.

Es ist nicht möglich, hier das gesamte Wirken Konstantins zu untersuchen; vielmehr soll nur das Wichtigste herausgestellt werden. Eine seiner ersten Amts-

42 Schmidinger, S. 5.
43 Eusebius, Vita Const. III, 17.
44 Schmidinger, S. 6.
45 Peter Stockmeier, Zum Problem des sogenannten „konstantinischen Zeitalters", in: Trierer Theologische Zeitschrift 76 (1967) S. 199.
46 Karl Baus, Von der Urgemeinde, S. 476—477.

handlungen bestand darin, der Kirche das geraubte Vermögen wiederzugeben; die betreffende Weisung ging 312 nach Nordafrika[47]. Dem Klerus werden Gelder angewiesen. Hier zeigt sich die Absicht des Kaisers, für den Kult zu sorgen; das aber ist Aufgabe der Geistlichkeit, die also zunächst unterstützt werden muß[48]. Daneben ist es dann besonders das Verhalten Konstantins gegenüber den Bischöfen, auf das sich das Hauptaugenmerk der einzelnen Autoren richtet. Zunächst ist nicht zu verkennen, daß der Kaiser die Bischöfe und ihr Amt sehr hoch schätzt. So stattet er etwa das Bischofsgericht mit amtlichen Vollmachten aus. *Dörries* weist in diesem Zusammenhang darauf hin, daß es ein solches „Schlichten und Entscheiden" von Anfang an in den Christengemeinden gegeben hat. Aber diese kirchlichen Gerichte dienten nicht in erster Linie dem Recht, sondern dem bedrohten Frieden der Gemeinschaft; dieser kann unter Umständen sogar den Verzicht auf ein persönliches Recht fordern. Der Kaiser nahm also nur einen bereits ausgebildeten Brauch auf, wenn er jetzt anordnete, daß jeder zu jeder Zeit mit einem Rechtsstreit zum Bischofsgericht gehen könne. „Heilig und ehrwürdig" sei der bischöfliche Schiedsspruch. Demnach erhalte das Bischofsgericht mittelbar staatliche Gewalt, denn der Staat war dann genötigt, das Urteil des Bischofs auszuführen. *Dörries* nimmt an, daß Konstantin wohl vor einer Rechtsnot gestanden habe und die staatlichen Mittel nicht ausreichten, um dieser abzuhelfen[49].

Andererseits verlangt Konstantin von den Klerikern und Bischöfen ein hohes Maß an sittlicher Vollkommenheit; sie sollen der „geschuldeten Heiligkeit" genügen; sie sollen sich „von allem Vorwurf" freihalten und „lautere, rechtgläubige und menschenliebende Bischöfe" sein[50]. Dafür überhäuft der Kaiser sie mit Ehren, so etwa, wenn er die am Ende des Konzils noch in Nicäa weilenden Bischöfe zur Feier seines zwanzigjährigen Regierungsjubiläums nach Nikomedien in den kaiserlichen Palast einlädt, wo sie mit dem Kaiser selbst Tischgemeinschaft halten[51]. Oder die von Dörries angeführte Begebenheit, als Konstantin anläßlich einer gegen einen Bischof vorgebrachten Klage sagte, „wenn er einen Bischof sündigen sehe, wolle er ihn mit seinem Purpur bedecken". Darauf warf er die Anklageschrift ungelesen ins Feuer. „Er schützte also die Ehre ihres Standes und erinnerte zugleich die versammelten Bischöfe daran, wieviel ihnen anvertraut sei"[52].

---

47 Ebda., S. 461 (Eusebius Hist. Eccl. 10, 5, 15—17).
48 Dörries, Konstantin der Große, S. 39.
49 Ebda., S. 67. — Vgl. auch Heinz Kraft, Kaiser Konstantin und das Bischofsamt, in: Saeculum 8 (1957) S. 41—42; sowie Ludwig Voelkl, Der Kaiser Konstantin. Annalen einer Zeitenwende (München 1957) S. 93.
50 Dörries, Konstantin der Große, S. 99.
51 Ebda., S. 117.
52 Ebda.

Aus all diesem hat man schließen wollen, Konstantin habe die Bischöfe in die Beamtenhierarchie übernommen. *Hermann Dörries* etwa behauptet: „Die Kirche wurde zum festen Bestandteil des Reiches. Die Bischöfe hatten fortan ihren Platz im öffentlichen Leben, sie erhielten gleichen Rang mit den hohen Beamten"[53]. *Joseph Vogt* führt aus: „Bischöfe, nunmehr allgemein als Standespersonen von hohem Rang geehrt, bezogen ihre Stellung in der Umgebung des Herrschers wie kaiserliche Räte"[54]; und *Hans Ulrich Instinsky* schreibt: „Die Bischöfe ... sind durch Kaiser Konstantin ... den höchsten Würdenträgern des römischen Reiches und den Angehörigen privilegierter Adelsstände im Range gleichgestellt worden ... In die nach Rangstufen gegliederte Gesellschaftsordnung weltlichen Ursprungs werden die Charismaträger der Kirche an bevorzugter Stelle eingeordnet"[55].

Mit dieser immer wieder vertretenen Ansicht setzt sich nun neuerdings *Ernst Jerg* auseinander[56]. Zum Ausgangspunkt nimmt Jerg die Rektoratsrede *Theodor Klausers* vom 11. Dezember 1948[57], in der Klauser u. a. folgende Gedanken äußert: Offensichtlich haben viele Formen des liturgischen Zeremoniells und des Auftretens, aber auch Kleidungsstücke und Insignien der Bischöfe eine auffallende Ähnlichkeit mit dem Beamten- und Kaiserzeremoniell der Spätantike und der spätrömischen Hoftracht. Das sei daraus zu erklären, daß die Bischöfe von Konstantin in die Rangordnung der staatlichen Würdenträger, der „illustres" eingegliedert worden seien[58]. Klauser spricht geradezu von einer „staatlichen Einstufung der Bischöfe"[59]; aus ihr habe sich für diese das Recht ergeben, bestimmte Insignien zu tragen und besondere Ehrenrechte in Anspruch zu nehmen[60]. Klauser begründet seine Behauptung mit der Tatsache, daß Bischöfe zur Zeit Konstantins und später mit dem Titel „gloriosissime" angeredet worden seien[61].

Verschiedene Autoren erhoben gegen diese Behauptung Widerspruch[62] und stellten fest, daß der Titel „gloriosissimus" den um des Glaubens willen Verfolg-

---

53 Ebda.
54 Joseph Vogt, Constantin der Große und sein Jahrhundert (München ^{2}1960) S. 203.
55 Hans Ulrich Instinsky, Bischofsstuhl und Kaiserthron (München 1955) S. 7. — Ähnlich: Albert Mirgeler, Kritischer Rückblick auf das abendländische Christentum (Freiburg/Basel/Wien 1969) S. 54.
56 Ernst Jerg, Vir venerabilis. Untersuchungen zur Titulatur der Bischöfe in den außerkirchlichen Texten der Spätantike als Beitrag zur Deutung ihrer öffentlichen Stellung (Wien 1970).
57 Theodor Klauser, Der Ursprung der bischöflichen Insignien und Ehrenrechte (= Bonner Akademische Reden 1) (Krefeld ^{2}1953).
58 Klauser, S. 10—15. — Vgl. Jerg, S. 35
59 Klauser, S. 9.
60 Ebda., S. 15—16. — Jerg, S. 35.
61 Klauser, S. 13.
62 Jerg, S. 39—42.

ten, also den Confessor und Martyrer bezeichne. Jerg nimmt diese Diskussion zum Anlaß, um vier Gruppen von Texten auf die Titulaturen hin zu untersuchen: die römischen Kaisergesetze, Urkunden und Briefe der römischen Kaiser, die „Variae" Cassiodors und endlich germanische Königsurkunden. Er kommt zu dem Schluß, daß „in Anrede und Titeln wie auch im Reden über kirchliche Personen ein prinzipiell anderes Vokabular verwendet wurde als für staatliche Amtsträger". Es ergibt sich aus der Arbeit *Jergs*, daß die Bischöfe — jedenfalls bis zum 8. Jahrhundert — zu keiner Zeit in den staatlichen Beamtenstab integriert worden sind[63]. —

Die erste Streitigkeit, in die Konstantin innerhalb der Kirche verwickelt wird, ist die Donatistenkrise[64]. Die Haltung Konstantins zur katholischen Kirche während dieses Streites ist früher nicht besonders beachtet worden. Erst *Berhard Lohse* ist mit seinem Aufsatz *Kaiser und Papst im Donatistenstreit*[65] diesem Problem nähergerückt.

Um die Streitigkeiten beizulegen beschloß Konstantin, ein Schiedsgericht einzuberufen, und zwar nach Rom[66]. In einem Brief an den römischen Bischof Miltiades fordert er diesen auf, zusammen mit den drei gallischen Bischöfen von Autun, Köln und Arles den katholischen Bischof von Karthago, Caecilian, zu verhören[67]. *Lohse* fragt nun nach dem Unterschied zwischen der kaiserlichen Anordnung und der kirchlichen Durchführung und stellt fest, daß zunächst nicht einfach ein *Verhör*, sondern eine *Synode* stattgefunden hat[68]. Statt der vom Kaiser bestellten vier Bischöfe waren deren 19 versammelt[69], und der Inhalt der Verhandlungen und Beschlüsse entsprach ebenfalls nicht der Intention Konstantins. Das Gericht hatte vom Kaiser den Auftrag, die Würdigkeit des Caecilian zu prüfen. Statt dessen wurde zunächst das Problem der Häretikertaufe aufgeworfen, man klagt den donatistischen Bischof Donatus an, wiedergetauft und gefallene Bischöfe von neuem geweiht zu haben. Entgegen der Anweisung des Kaisers wird also nicht Caecilians Würdigkeit untersucht, sondern vielmehr die seines Gegners Donatus, so daß gleich zu Beginn des Prozesses der Ankläger zum eigentlichen Angeklagten wurde[70].

Da die afrikanischen Donatisten auch nach dem römischen Entscheid keine Ruhe gaben, berief Konstantin nochmals ein bischöfliches Schiedsgericht ein, diesmal nach Arles (314)[71]. Aus zwei Briefen, die der Kaiser um diese Zeit schrieb[72], und in denen er die Einladung nach Arles erwähnt, ist mit *Lohse* zu ersehen, daß auch in Arles nur ein Schiedsgericht, nicht aber eine Synode tagen und daß dort als einziges Thema die donatistische Frage behandelt werden sollte[73]. Auch hier aber sah die kirchliche Durchführung anders aus als die kaiserliche Anordnung[74].

Wiederum hielten die Bischöfe eine Synode ab und kein bloßes Schiedsgericht. Die donatische Frage war nur *ein* Punkt unter vielen. Die Synode behandelte verschiedene Probleme, u. a. die Fragen eines einheitlichen Ostertermins, der kirchlichen Disziplin, der Ketzertaufe. Nur wenige Kanones nehmen auf die Donatisten Bezug. Wiederum also wurde den kaiserlichen Wünschen nicht entsprochen[75].

Lohse will sogar gewisse Spannungen zwischen Kaiser und Papst in Arles feststellen. Obwohl eingeladen, war der Papst nicht zur Synode erschienen, wohl weil er verstimmt war, daß die von ihm bereits entschiedene Frage zu erneuter Behandlung nach Arles verwiesen worden war. Aber auch die in Arles versammelten Bischöfe haben diese Spannung wohl gewürdigt: sie verkündeten die Konzilsbeschlüsse nicht in eigener Vollmacht, sondern sandten sie dem römischen Bischof, damit dieser sie veröffentliche[76]. Man hat also in Arles sehr wohl gespürt, daß die Handlungsweise Konstantins nach der bereits in Rom erfolgten Entscheidung nicht ganz richtig war[77].

Die beiden Beispiele — Rom und Arles — zeigen also, daß die Bischöfe durchaus nicht in allem den Willen des Kaisers taten, sondern sehr wohl ihren eigenen Weg zu gehen wußten, wenn ihre Meinung der Intention Konstantins nicht entsprach.

---

63 Ebda., S. 285—286.

64 Zur Donatistenfrage siehe besonders: W. H. C. Frend, The Donatist Church. A Movement of Protest in Roman North Africa (Oxford 1952). — Jean-Paul Brisson, Autonomisme et christianisme dans l'Afrique Romaine de Septime Sévère à l'invasion vandale (Paris 1958). — Hermann Dörries, Wort und Stunde, Bd. 1: Gesammelte Studien zur Kirchengeschichte des vierten Jahrhunderts (Göttingen 1966) S. 80—99. — Werner Marschall, Karthago und Rom. Die Stellung der nordafrikanischen Kirche zum Apostolischen Stuhl in Rom (Stuttgart 1971) S. 103—126.

65 In: Ecclesia und Res Publica; hrsg. von Georg Kretschmar und Berhard Lohse (Göttingen 1961).

66 Lohse, Kaiser und Papst, S. 77. — Zum Konzil von Rom (313): Marschall, Karthago und Rom, S. 103—106. — Heinz Kraft, Kaiser Konstantin und das Bischofsamt, S. 36. — Bernhard Kötting, in: Ökumenische Kirchengeschichte, Bd. 1, S. 139.

67 Urkunden zur Entstehungsgeschichte des Donatismus; hrsg. von Hans von Soden; 2. Auflage von Hans von Campenhausen (Berlin 1950) (im folgenden zit.: Soden, Urkunden) Nr. 12. — Lohse, S. 77—78. — Marschall, S. 103—104.

68 Lohse, S. 80. — Erich Caspar, Geschichte des Papsttums, Bd. 1 (Tübingen 1930) S. 111. — Marschall, S. 104.

69 Soden, Urkunden, Nr. 13. — Lohse, S. 78. — Marschall, S. 104.

70 Lohse, S. 80.

71 Lohse, S. 82. — Marschall, S. 106—107. — Soden, Urkunden, Nr. 15 — Kraft, Kaiser Konstantin und das Bischofsamt, S. 37.

72 Soden, Urkunden, Nr. 14 u. 15.

73 Lohse, S. 82—84.

74 Ebda., S. 84—88.

75 Ebda., S. 84.

76 Ebda. — Marschall, S. 106. — Soden, Urkunden, Nr. 16.

77 Lohse, S. 87.

Etwas anders gestaltete sich der Verlauf des Konzils von Nicäa[78]. Hier war Konstantin selbst anwesend; er eröffnete persönlich die Kirchenversammlung und griff auch selbst in die Debatten ein[79]. *Joseph Vogt* hat hervorgehoben, wie „der kaiserliche Zugriff" hier nahe daran war, „der Kirche Gewalt anzutun" und „aus der Schöpfung des Geistes ein Werkzeug der Staatsmannschaft zu formen"[80]. Freilich widerspricht *Vogt* sofort der Ansicht von *Eduard Schwartz*, der die Kirche seit dem nicänischen Konzil nur noch in ihrer politischen Funktion sehen will und von der Reichskirche wie von einer vollendeten Tatsache spricht[81]. Demgegenüber weist *Vogt* darauf hin, daß die Bischöfe nicht in ihrer Gesamtheit bereit waren, „sich mit der politischen Funktion zu begnügen, die Constantin dem Christentum zuzuweisen in Gefahr war" — nämlich die Einheit des Reiches zu garantieren[82].

Hermann Dörries präzisiert diese Aussage: Es gebe nur Vermutungen darüber, wie weit der Kaiser auf das Konzil eingewirkt habe. Einzelne Notizen zeigten auch die Grenzen seines „Mitbestimmens" auf. Als beispielsweise einer der Bischöfe, der im Verdacht stand, irrige Lehren zu vertreten, sich dadurch rechtfertigen wollte, daß er das Taufsymbol seiner Ortskirche vorlegte, hätte Konstantin gewünscht, daß das Konzil dieses zu seiner Glaubensformel machte. Die Synode habe jedoch eingewandt, daß diese ältere Formel noch nichts zu der Streitfrage aussage, um die es auf dem Konzil ging[83].

Dörries macht ferner auf das Fehlen eines Konzilsprotokolls aufmerksam: bei Synoden der späteren Reichskirche hätte ein solches Fehlen „als planmäßiges Verschleiern übermäßiger kaiserlicher Eingriffe gedeutet werden" können; hier beim Nicänum aber zeige es im Gegenteil, daß die Verstaatlichung der Kirche noch nicht begonnen habe[84].

Noch ein weiteres Beispiel führt *Dörries* an, um zu zeigen, daß Konstantin die Kirche nicht so am Gängelband geführt hat, wie bisher angenommen worden ist: bereits Konstantins Sohn meinte, den Synoden massive Weisungen erteilen zu müssen. Gegen ihn wandte sich Athanasius; er bestritt dem Constantius das Recht, sich bei diesem Vorgehen auf seinen Vater Konstantin zu berufen. „Dieser habe keine Bischöfe eingesetzt, keine Kirche durch Soldaten besetzen lassen,

78 Zum Verlauf des Konzils von Nicäa (Nikaia) siehe neuestens: Karl Baus/Eugen Ewig, Die Reichskirche nach Konstantin dem Großen. Erster Halbband: Die Kirche von Nikaia bis Chalkedon (= Handbuch der Kirchengeschichte; hrsg. von Hubert Jedin, Bd. II, 1 (Freiburg/Basel/Wien 1973) S. 23—30 (Literaturangaben: ebda., S. 17).

79 Baus/Ewig, Die Reichskirche, S. 26. — Dörries, Konstantin der Große, S. 106—107. — Vogt, Constantin, S. 196.

80 Vogt, ebda., S. 198.

81 Eduard Schwartz, Kaiser Constantin und die christliche Kirche (Leipzig/Berlin ²1936) S. 74.

82 Vogt, Constantin, S. 198.

83 Dörries, Konstantin, S. 107.

84 Ebda., S. 184, Anm. 17.

nicht in die Kirche hineinregiert, nicht einmal Synodalgesetze bestätigt"[85]. Das sagt Athanasius immerhin von dem gleichen Konstantin, der ihn selbst in die Verbannung geschickt hatte! Also sicher ein unverdächtiger Zeuge.

Die Ereignisse nach dem Konzil liegen auf der gleichen Linie. Konstantin wollte, daß Arius wieder aufgenommen werde, nachdem dieser eine Erklärung abgegeben hatte, die — so Dörries — „ohne förmlichen Widerruf die in Nizäa gerügten Ausdrücke vermied". Dörries zeigt, wie sich Athanasius gegen diesen kaiserlichen Wunsch erhob mit der Erklärung, von einem Gesinnungswandel des Exkommunizierten sei nichts zu spüren. Konstantin habe daraufhin sein Ersuchen zurückgestellt, ohne jedoch sein Vorhaben aufzugeben[86].

Noch ein Beispiel aus der Zeit nach dem Nicänum sei genannt, auf das *Joseph Vogt* aufmerksam macht: Als bei der Neubesetzung des Bischofsstuhles von Antiochien Schwierigkeiten entstanden, empfahl Konstantin selbst zwei Kandidaten, „indem er die Beamtenempfehlung des Prinzipats in die kirchliche Sphäre übertrug". Die in Antiochien tagende Synode stellte daraufhin das Verbot für Bischöfe auf, eigenmächtig den Kaiser in kirchliche Angelegenheiten hereinzuziehen[87].

Alle diese Beispiele beweisen, daß die Kirche sehr wohl ein Bewußtsein ihrer Stellung und ihrer Freiheit besaß und auch die Gefahren sah, die sich aus der veränderten Lage ergaben. Denn daß das neue Verhältnis des Kaisers, des Staates zur Kirche auch sehr große Gefahren mit sich brachte, kann kaum geleugnet werden. *Stockmeier* zählt in einer Übersicht solche Gefahrenkreise auf:

So bestand durch den Gedanken der Einheit die Gefahr der Identifikation von Staat und Kirche, die das endzeitliche Gottesreich bereits auf Erden verwirklicht sah. Ferner übernahm die Kirche gelegentlich profane Strukturen, so daß ihre geistliche Sendung in Gefahr geriet, verdunkelt zu werden. Dazu kam, daß die Gleichschaltung der Interessen im geistig-religiösen, politischen und geographischen Bereich zwar ungeahnte Möglichkeiten für die Kirche eröffneten, sie konnten aber die kirchlichen Aufgaben auch leicht in Mißkredit bringen. Außerdem sank das sittliche Niveau des Christentums durch die Möglichkeit, aus reiner Opportunität Christ zu werden. In der Kirche selbst trat der soziologische Unterschied zwischen Klerus und Laien stärker hervor. Da das einigende Band des konstantinischen Reichsgedankens der christliche Glaube war — nach dem Motto: Ein Gott — ein Kaiser — ein Reich — ein Glaube — entstand die Gefahr der Ideologisierung des Glaubens[88].

85 Ebda., S. 153.

86 Ebda., S. 111.

87 Vogt, Constantin, S. 199.

88 Stockmeier, in: Sacramentum mundi, Bd. 3, 26—27. — Ders., Zum Problem des sogenannten „konstantinischen Zeitalters", S. 212—215.

Diese Gefahren werden selbstverständlich auch von anderen Autoren gesehen. *Hugo Rahner* spricht etwa von der nun fast hauchdünn gewordenen Frontlinie zwischen Kirche und Staat, die so beinahe jedem Durchbruch offenstehe[89]. Und *Karl Baus* sieht durchaus die vom Kaiser ausgehende Tendenz, die Kirche den Interessen des Staates dienstbar zu machen[90], er zeigt jedoch gleichzeitig die positiven Möglichkeiten auf, die sich aus der neuen Lage für die Kirche ergaben, nämlich: Die Freiheit für Kult und Verkündigung sowie für die religiöse Betreuung der Gläubigen war nun gesetzlich gesichert; für die kirchlichen Schriftsteller war jetzt eine ungehinderte Arbeit am theologischen und seelsorglichen Schrifttum möglich; der Ausbreitung des Christentums waren keine Grenzen mehr gesetzt; die profane Kultur konnte verchristlicht und ein eigenes christliches, geistiges Leben entwickelt werden[91].

Die Kirche hat in den folgenden Jahrhunderten diese Möglichkeiten genutzt; sie ist freilich in den nachkonstantinischen Zeiten, besonders des Mittelalters, auch manchmal den genannten Gefahren erlegen. Aber *Hugo Rahner* sagt ganz richtig: das neue Verhältnis wird verzeichnet, wenn man darin „die Selbstauslieferung der Kirche an den beschützend beherrschenden Staat erblickt, als den Beginn einer Verstaatlichung der Kirche zu einer Kirche der Macht". Man vergißt oft — fährt *Rahner* fort —, „welch unentwegten und für das um Rom gesammelte Abendland letztlich siegreichen Kampf die Kirche um die biblische Freiheit ihrer Sendung in die Welt ausgefochten hat, und dies immer unter Wahrung der für uns heute fast erstaunlich weiten Anerkennung der Staatsrechte"[92].

Abschließend kann man feststellen: Die Kirche hat zur Zeit Konstantins so gehandelt, wie es nötig war und wie es ihr selbst notwendig erschien. Sie konnte damals viele Gefahren, die wir heute rückblickend erkennen, noch nicht sehen; aber auch wenn die Kirche damals anders gehandelt hätte, wäre sie Gefahren und Versuchungen — wenn auch anderer Art — ausgesetzt gewesen. Sie wird immer die rechte Mitte halten müssen „zwischen Weltflucht und Weltzugewandtheit"[93].

---

89 Rahner, Konstantinische Wende?, S. 422.
90 Baus, Von der Urgemeinde, S. 479.
91 Ebda., S. 478.
92 Rahner, S. 422—423.
93 August Franzen, Kleine Kirchengeschichte (Freiburg/Basel/Wien [4]1973) S. 75. — August Franzen/Remigius Bäumer, Papstgeschichte. Das Petrusamt in seiner Idee und seiner geschichtlichen Verwirklichung in der Kirche (Freiburg/Basel/Wien 1974) S. 44.

Martin Rock

„Revolution" in der Perspektive katholischer Sozialethik[1]

1. *Aktualität des Begriffes Revolution*

Im Kontext der politologischen Umfunktionierung bzw. Typisierung der Theologie hat das Thema Revolution leicht „Heimatrecht" gewinnen können. Die aktionistische Akzentsetzung der „Politischen Theologie" und ihr dezidiertes Bemühen um Erhellung der sozialen Komponenten des Evangeliums ergeben von sich aus eine Nachbarschaft zu revolutionären Desiderien. Wenn auch manchen die Kombination von Revolution und Theologie aus inhaltlichen und geschichtlichen Gründen wie die Einverleibung eines „Fremdkörpers" vorkommt, so ist eben das Datum der Revolution zu einer Aufgabe theologischer bzw. sozialethischer Erforschung geworden. Die Ursache der Aktualität der Thematik ist vielschichtig. Hier sei besonders hingewiesen auf die geistige Atmosphäre, in der das Thema „up to date" werden konnte. In einem Aufsatz über „Deutsche Verführbarkeit. Erfahrungen mit der Revolutionssophistik an Hochschulen"[2] erklärt sich der Verfasser P. Stöcklein den Boom des Wortes Revolution speziell in der akademischen Jugend mit der typisch deutschen Eigenschaft des Theoretisierens. Dieses diene weithin dazu, mit sophistischen Argumentationen die Chance der Unruhe an den Hochschulen auszunutzen. Die seelisch Verelendeten verraten ja eine besondere Verführbarkeit, sind anfällig für „totale Erklärungen" und global interpretierende Weltanschauungen. Der in den theoretischen Diskussionen und praktischen Auseinandersetzungen radikale Ton rühre vor allem daher, daß es für Radikalisierte außer dem Geliebt- und Bekämpftwerden keine Alternative gebe. Zu dieser Theoretisierungsmanie geselle sich die unbewußte deutsche „Andacht vor dem Begriff", die Trübe halbverstandener Ideen und halbphilosophischer Lebenseinstellung.

In der Tat, Revolution ist ein faszinierendes Thema geworden; allenthalben kokettiert man geradezu mit ihm; sie wird gar zum „Lust-Prinzip" erklärt. Zumal beim aktionistischen Kern der Neuen Linken begegnet man einem maximalistischen Revoluzzertum, das nicht der idealistischen, besser: illusionär-utopischen

---

1 Dieses Thema war Gegenstand eines Vortrags, gehalten auf einer internationalen Tagung jugoslawischer Theologiestudenten in Altötting am 29. April 1974. Die Leitung hatte Prof. Dr. Dr. Eduard Kroker, Direktor der Ostakademie in Königstein.
2 P. Stöcklein: Hochland 3 (1970) 230—245.

Züge entbehrt. Solch unhistorischer Antiinstitutionalismus darf allerdings keine religiöse Weihe erhalten und nicht theologisch gedeckt werden. Darauf weist U. Jaeggi hin, der mittels einer soziologischen Analyse[3] zur Erkenntnis gelangt, es gelte einen Weg zu finden zwischen Reform einerseits und Revolution andererseits, zwischen einem systeminternen Reformismus der Etablierten und einem blinden, weil unhistorischen Revolutionismus der radikalen Linken.

Indes: Theorie und Praxis arbeiten zusammen. Die in einigen Regionen unserer Erde, besonders in der Dritten Welt in Gang gekommenen politischen Unruhen und sozialpolitischen Gärungen verraten einen evident revolutionären Ton. Revolution wurde zusehends zu einer international faszinierenden Vokabel — als Signal der Verweigerung repressiven Systemzwängen gegenüber; als Sturm gegen den Block konservierender Mächte und etablierter Schaltkräfte.

2. *Genetischer Horizont und Begriffsfassung*

Sowohl militante Protagonisten als auch Theoretiker der Revolution schöpfen aus den axiomatischen Schätzen marxistischer Sozialphilosophie. Sie graben in der maoistischen Revolutions-Theorie. Im Katalog der Sozialismus-Ethik Lenins hat Revolution den Stellenwert einer Kardinaltugend; in der maoistischen Konzeption gehört Revolutionieren zu einer global anzuwendenden Pflichtübung. In der politischen Philosophie des Marxismus hat Revolution die Funktionen eines subtil überdachten Instrumentariums, das den Weg zur klassenlos-kommunistischen Gesellschaft ebnen soll. Begrifflich — also unter Abhebung solch weltanschaulicher Einfärbungen — bedeutet Revolution eine systematisch herbeigeführte Umwälzung der gesellschaftlichen Zustände, der soziokulturellen Konstellationen und politischen Konditionen. Es handelt sich um einen mehr oder weniger rasch ablaufenden Prozeß, bei dem gewohnte Strukturen in Frage gestellt, vertraute Traditionen weggewischt, etablierte Positionen geschleift, mühsam konservierte Reglements erschüttert werden. Das Entscheidende ist: Revolution meint einen auf das Gesamt zielenden Umsturz der Gegebenheiten überhaupt.

3. *„Sprengsätze" durch Politische Theologie*

Jene Repräsentanten einer Polit. Theologie, denen es um die Markierung des Öffentlichkeitsanspruches des Christentums und der sozialkritischen Funktion der kirchlichen Gesellschaftslehre geht, rekurrieren auf eine Exegese, die in der

3 Vgl. sein Buch: Macht und Herrschaft in der Bundesrepublik, Frankfurt 1969.

neutestamentlichen Botschaft Elemente eines revolutionären Ethos feststellen will. Diesen Autoren ist daran gelegen, die praktische Wirksamkeit der christlichen Soziallehre herauszustellen. Man kann somit von einer praxeologischen Wende der theologisch-biblischen Konzeption reden. Theologisch gewonnene Erkenntnisse sollen politisch fruchtbar gemacht, ja „sozialisiert" werden. Die sozialkritisch aufgeladene Richtung der Polit. Theologie verficht das Anliegen von H. Cox, wonach echte Theologie nicht darin bestehe, über Jesus richtig nachzudenken, sondern sich den um eine gerechtere soziale Ordnung Ringenden und Revolutionierenden anzuschließen. Folglich käme es weniger auf theologische Lehre und Theologie an als vielmehr auf ihre soziale Effektivierung im Sinne einer operational verstandenen Theologie. Polit. Theologie will ernstmachen mit dem Wort K. Rahners: Christentum bedeute „Tat, Veränderung der Welt"[4], „Umgestaltung der Gesellschaft"[5]. Es gelte, die sozialen Komponenten des Evangeliums freizulegen und jeder Erstarrung sozialethischer Theorie in Reflexion zu wehren. Kurz: die politischen Theologen des radikaleren Genres verlangen Einsatz. Schließlich werde Christus vertreten, indem „sein konkreter politischer Einsatz . . . fortgesetzt wird"[6]. Indes: Die sich besonders auch an eine praxeologisch-aktivistische Auslegung der „Seligpreisungen" im Neuen Testament anschließende Argumentation, die Jesus zu einem Revolutionär stempeln will, kann so nicht unterstützt werden. Gröbliche Exegese stilisiert das „Bekehret euch" (Mk 1,15 b) zu einem Politicum und will ein jesuanisches Protest-Modell in politischem Sinne ableiten.

4. *Neutestamentliche Gesichtspunkte*

Jesus war kein „Sozialrevolutionär"[7]; überhaupt sucht man sozialpolitische Entwürfe vergebens im literarischen Dokument des Evangeliums. Gegen die Autoritäts-Instanzen Roms unternahm er keinen Aufruhr[8]. Er lehnt Widerstandsbewegungen ab, da sie sich nicht mit der eschatologischen Verheißung des kommenden Gottesreiches vertragen[9]. Der Gedanke der Revolution kommt in einem spezifisch religiösen Sinne vor: Der Imperativ „metanoeite" verlangt eine

4 Die Zukunft der Theologie: Abschied von Trient (hrsg.: J. Bielmeier, Regensburg 1969) 129.
5 Soziale Botschaft des Evangeliums: Concilium 4. Jg. (1968) 321.
6 H. J. Benedict, Beispiele politischer Prophetie: Kirche als Träger der Revolution (Hamburg 1968) 165.
7 R. Schnackenburg, Die sittliche Botschaft des Neuen Testamentes (2. Aufl.) (München 1962) 83.
8 Vgl. R. Murray, Autorität und der Geist im Neuen Testament: N. Lash (hrsg.)? Nennt euch nicht Meister (Graz 1968) 47.
9 O. Cullmann, Jesus und die Revolutionären seiner Zeit (Tübingen 1971) 71.

Umwälzung des Denkens, totalen Sinneswandel, der christliches Dasein überhaupt erst einleitet und fundiert. Der „neue Mensch" ist zur Revolution gegen den „alten Menschen" aufgerufen. Es gilt, das Herz im biblischen Verstande des Wortes umzuwälzen — eine Umwälzung, die alles andere als Gewalt ins Spiel bringen will, sondern den Frieden mit allen Menschen anvisiert. Die den Zusammenhang berücksichtigende Exegese anderer einschlägiger biblischer Passagen wie Mt 10,34 und LK 12,49 fördert lediglich die Erkenntnis zu Tage: Das Evangelium erschüttert die als sicher gewähnten Konventionen, verunsichert die weltlichen Klischees. Das markinische „Denkt um" betrifft allerdings einen Gesinnungs-Umsturz, der sich in praktischen Konsequenzen zu verifizieren hat, nicht im Herzen verbleiben darf, ohne sich um weltliche Verhältnisse je zu kümmern. Das evangelische Kerygma bringt fertig, daß „Verhältnisse geändert" werden[10]. Aber Christus bezieht Stellung gegen Versuche der Zeloten, aus religiösen Gründen die römische Fremdherrschaft gewaltsam abzuschütteln; er verurteilte unzweideutig diese Art Untergrundbewegung gegen die Machthaber des römischen Regimes. Solche Verhältnisse wollte Jesus nicht ändern — jedenfalls nicht nach politischer Manier von Subversion und militärischer Gewalttat. Die Zuflucht zu solchen Aktionen lehnt er ab; es kommt ihm nicht in den Sinn, eine Revolte zu mobilisieren oder gar den Staat schlechthin in Frage zu stellen, ihn institutionell zu negieren.

Widerstand gegen den Staat kann nicht in Frage kommen. Dies ergibt sich geradezu thetisch aus dem Römerbriefabschnitt 13,1—7, wo der Apostel Paulus die von Gott verfügte staatliche Gewalt in Schutz nimmt, sofern die politische „Obrigkeit" die Aufgabe betreut, den loyalen Bürger zu sichern, sein gutes Verhalten zu belohnen, seine ungerechten Taten zu ahnden. Obstruktion gegen einen sich so als „Gottes Dienerin" verstehenden Staat wäre ein Attentat auf Rechtsordnung schlechthin. Es wird ja keine Autorität vorausgesetzt, die willkürlich regiert, selbstherrlich waltet, sondern eine politische „Macht" (exusiai), deren Weisungen man sich gewissenhaft zu fügen hat. Das „Untertan-Sein" ist der dem Bürger eigene Beitrag zur Gewährleistung des allverpflichtenden Gemeinwohls. Dies ist auch die Aussage von Tit 3,1, wo das gehorsame Sich-Unterordnen als „gutes Werk" gewertet wird. In 1 Tim 2,2 b erscheint die staatliche Gewalt als Garant eines „ungestörten und ruhigen Lebens"; deswegen ist sogar Gebet für die politische Führung ein im Brief ausdrücklich formulierter Wunsch. Selbst in dem im 13. Kapitel der Apokalypse geschilderten Staatswesen, das totalitär entartet ist, werden die Christen zu einem Widerstand aufgerufen, der aus Standhaftigkeit und Glaube sich in der Dimension des Geistig-Sittlichen abspielt. Die Verweigerung der Anbetung des „Tieres" aus dem Abgrund signalisiert den Nonkonformismus; der Glaube protestiert „gewaltlos" gegen Kollaboration mit dem gottfeindlichen Gemeinwesen. Von öffentlichem Aufstand oder Chaos indes ist keine Rede. Bei der (Apok 13,10) genannten „Geduld" der „Heiligen" geht es um ein aus dem Innern gespeistes Er-Tragen der Bedrohungen und Anfechtungen.

10 J. Moltmann, Perspektiven der Theologie (München 1968) 140.

5. *Katholische Soziallehre*

In den einschlägigen Texten des II. Vatikanischen Konzils[11] finden sich allenthalben Solidarisierungserklärungen mit den Bedrückten, Bedrängten, menschenunwürdig Daniedergehaltenen. Es ist die Rede vom Druck der Verelendung (GS 10) und vom Ziel einer völligen Befreiung der Menschheit. Dem Hunger ausgesetzte Völker fordern Rechenschaft von den im materiellen Überfluß schwimmenden Nationen. Die gesellschaftliche Ordnung bedarf einer steten Weiterentwicklung, damit immer mehr Raum für Gerechtigkeit freigekämpft wird, in dem sich ein humaneres Gleichgewicht einspielen kann. Dazu sind Veränderungen notwendig (GS 4, 10, 30), Umgestaltungen erfordert (GS 20). Die allüberall feststellbare „Transformation" und „Evolution" machen den Fortschritt aus, der aber, soll er ethisch qualifiziert sein, die menschlichen Lebensverhältnisse zum Besseren hin zu wandeln hat (GS 30,34), auf eine sittlich-kulturelle Besserung, die den Vorrang hat, und auf technologischen Progress, der das Material für den menschlichen Aufstieg beisteuern soll. Es gilt, die menschliche Gemeinschaft qua Gemeinschaft voranzubringen (GS 44b), die Gesellschaft durch moralischen Fortschritt menschlicher zu gestalten (GS 531; 63 e), eine bessere Welt in Wahrheit und Gerechtigkeit zu bauen (GS 57 a). Der Ausdruck „Aufgeschlossenheit für das Neue" (GS 64) verlangt Sensibilität für die neuen Bedürfnisse (GS 90 b), für politisch-rechtliche Ordnungen, welche dem Bewußtsein der menschlichen Würde entsprechen und das Gemeinwohl echt fördern. Dazu ist sicher jeweilige Überprüfung der sozioökonomischen Struktur notwendig (GS 86 e), die jedoch auf reformistischem Wege erfolgen soll, nicht auf revolutionärem. Es dürfte kein Zufall sein, daß der Begriff Revolution in all diesen Zusammenhängen nie auftaucht, daß aber Termini wie Veränderung, Fortschritt, Förderung, Entwicklung, Umwandlung für die vorzunehmenden „Eingriffe" stehen.

So haben wir es hier mit einer Konzeption zu tun, die jene der Sozialenzyklika „Über den Fortschritt der Völker"[11] in etwa vorwegnimmt. Die Thematik der „Revolution" steht im Zeichen der Humanisierung der Menschheit. Im italieni-

11 Hier kommt in erster Linie das Dekret „Über die Kirche in der Welt von heute" (Gaudium et Spes = GS) in Frage.

schen Text ist die entscheidende Passage (Nr. 31) mit „rivoluzione" betitelt. Papst Paul VI. steht dieser höchst reserviert gegenüber; er knüpft die sittliche Zulässigkeit gewaltsamer Interventionen in die Führungsstruktur des Gemeinwesens an eine Reihe von Bedingungen, die allesamt zugleich vorliegen müssen, soll der revolutionäre Akt erlaubt sein. Die einzelnen Bedingungen sind diese: Lange währende Gewaltherrschaft — Verletzung fundamentaler Menschenrechte — schwere Schädigung des Gemeinwohls — Aussicht auf Erfolg, d. h. das Resultat einer eventuellen Revolution darf keine Notlage herbeiführen, die größer ist als die revolutionär zu beseitigende Gewaltherrschaft. Revolution könnte lediglich dann gestattet sein, wenn es darum ginge, die Sicherung der lange und mit Gewalt unterdrückten Grundrechte durchzusetzen. Dem Axiom „Entwicklung = Frieden" gemäß geht es dem Verfasser der Enzyklika um die reformistische Förderung von Menschlichkeit, universalem Humanismus. Die Ungerechtigkeiten sollen progressiv, Stufe für Stufe abgebaut werden, nicht durch einen revolutionären Gewaltakt. Die durch Grundausbildung und technische Information einzuleitende Befreiung der Bedrückten muß auf evolutionärem Wege möglich gemacht werden.

Der Kontext der Sozialenzyklika verbietet es offenbar, Revolution zu einem Theologumenon zu machen, wie es in der „Theologie der Revolution" durchgehend geschieht. Dem „Klima" des Rundschreibens scheint eher so etwas wie eine Soziale Strategie angemessen zu sein.

6. Soziale Strategie

Sie umfaßt theoretische Erkenntnisse und praktikable Direktiven für konkrete Besserung der soziopolitischen und ökonomischen Bedingungen. Dabei spielen Angriff und Verteidigung zusammen. Schließlich impliziert Strategie eine differenzierte Logistik zur Beschaffung und Disposition der Mittel, welche zur Herbeiführung einer Wende in der „sozialen Schlacht" erforderlich sind. Der Modus des sozialen Angriffs besagt Einsatz aggressiver Potenzen zur Hebung der Lebensbedingungen der Bedürftigen. Es bedarf einer überlegten Taktik, um den Fortschritt auf mehr Menschlichkeit hin zu bewerkstelligen. Es geht um Bekämpfung des Elends; sie verlangt einen regelrechten Kampf gegen Stagnation, entschlossene Attacke objektiv ungerechter Verhältnisse. Sozialoffensive bedeutet die Inangriffnahme einer gerechteren Gestaltung der menschlichen Gesellschaft, die strategisch-taktisch verfolgte Sorge, allen Menschen einen gerechteren Anteil an der Gestaltung der menschlichen Belange zu verschaffen. Soziale Strategie beansprucht das menschliche Ingenium und alle intellektuellen Anstrengungen, um die Ursachen der Misere aufzudecken und wirksame Bekämpfungsstile zu finden. Der so vorgetragene soziale Angriff ist die beste (soziale) Verteidigung.

Die In-Angriff-Nahme der sozialen Nöte *ist* bereits eine defensive Intervention zugunsten der sozialen Opfer, zugleich aber auch die Verteidigung des gesamten Systems, weil Not und Elend von ihren Ursachen her ausgeschaltet werden. Solche Sozialdefensive wirkt sich intra- und international (sozial) pazifisch aus. Sozialer Friede wird letztlich nur über die Förderung der universalen Entwicklung zu mehr Menschsein erreicht werden. Wenn die soziale Offensive mit ihrem Potential durchgeschlagen hat, dann wird revolutionär-militärische Aktion überflüssig. Die Förderung der Entwicklung soll „die gesamte Menschheit zur Einheit einer großen Familie zusammenführen, in der es keine Gegensätze, . . . keine Feindseligkeiten . . . mehr gibt"[12]. Als Widerpart des Friedens, als Gegner friedlicher Entwicklung und evolutiven Reformierens zeigt sich Revolution als Evolutionshemmer par excellence. Die weltweiten krassen Ungerechtigkeiten und explosiven Antagonismen können nicht einfach durch den Sturm eines Gewalteinsatzes militärischer oder paramilitärischer Art weggefegt, nicht — auf einen Schlag — getilgt werden. Was not tut, ist eine soziale Kampagne konstruktiver Humanität. Solcher „Feldzug" beginnt mit einem breit angelegten, durchgeplanten, logistisch kalkulierten Niederringen der Sozial-Pathologien. Soziale Strategie kann und muß in jene „Theologie der Befreiung" eingebracht werden, die speziell bezüglich der lateinamerikanischen Bedingungen den Begriff „Theologie der Revolution" zu ersetzen scheint[13].

Das Unternehmen der Sozialen Strategie ist dreistufig. Weil in den verschiedenen Gebieten dieser Erde die soziopolitische Situation recht unterschiedliche Voraussetzungen aufweist und die revolutionären Spannungen je variieren, bedarf es in der 1. Aktionsphase einer differenzierten Lagebeurteilung, einer gewissenhaften Exegese der Konstellationen. In zweiter Linie geht es darum, den „Unterprivilegierten" und Unterdrückten[14] diese ihre inhumane Verfassung klarzumachen, indem ihr Bewußtsein geweckt und ausgebildet wird. Ohne solche „Sensibilisierung" wird die Befreiung aus den Systemen des Unrechts gar nicht als erstrebenswert empfunden. Die Gewissen müssen informiert, entwickelt und zur Tat mobilisiert werden[15]. Schließlich besteht die dritte Phase in taktischen Überlegungen und Modell-Entwürfen. Derartige Modelle der Emanzipation[16] müs-

---

12 von Nell-Breuning O., Populorum progressio: Stimmen der Zeit 7 (1967) 8.
13 Vgl. G. Gutiérrez, Theologie der Befreiung. Mit einem Vorwort von J. B. Metz (Systematische Beiträge), München 1973; R. Frieling, Die lateinamerikanische Theologie der Befreiung: Materialdienst des konfessionskundlichen Instituts 2 (1972) 26—35.
14 Vgl. Papst Paul VI., Populorum progressio (1967) Nr. 1.
15 G. Girardi, Marxisme et Christianisme (Paris 1968) 280.
16 Der Begriff ist wohl am besten geeignet. „Da die soziale Strategie wesentlich auf diese Befreiung aus ist, gilt es, die ‚Theologie der Revolution' durch eine Theologie der Befreiung zu substituieren, die sich in eine Ethik der Emanzipation im Ursinne zu entfalten hätte" (M. Rock, Theologie der Revolution?: Trierer Theologische Zeitschrift 5 [1972] 297).

sen erst einmal geschaffen und durchgespielt werden. Dies setzt schon äußerlich eine Organisation und „Programmierung" der Engagierten voraus. Dabei kommt der Erziehung, der Katechese, der sozialkritischen Aufklärung, der Entwicklungstheorie und -Praxis, gewerkschaftlichen Aktionen, ökumenischer Teamarbeit eine wichtige Rolle zu.

Die dringende Notwendigkeit eines sozial-transformatorischen Impulses und eines Ethos der Strukturveränderung steht außer Zweifel. Die Zusammenhänge aber deuten darauf hin, daß nicht eine „Theologie der Revolution" ansteht, sondern eine Theologie der Befreiung, der Emanzipation, d. h. der allmählichen aber zielstrebigen Herausführung von Menschen aus einem Zustand der Versklavung. Es geht folglich um eine Theologie der Entwicklungs-Hilfe, zugunsten derer alle Instrumentarien einer Sozialen Strategie eingesetzt werden müssen. Eine den „Zeichen der Zeit" verpflichtete katholische Sozialethik hat zu dieser langfristigen Kampagne ihren genuinen Beitrag einzubringen.

Rudolf Grulich

Liturgie in der Lingua Vernacula und die Volksgruppen und Sprachminderheiten Europas

„Die Frage der Einführung der lebenden Sprache in die Liturgie ist auf der Tagesordnung" schrieb Cyrille Korolevskij 1955 in seinem Buch „Liturgie en langue vivante"[1]. Die Erlaubnis des II. Vatikanum, den Gottesdienst in der lingua vernacula zu feiern[2], hat diese Frage noch längst nicht von der Tagesordnung abgesetzt. Wohl wird darüber bei jenen Katholiken, die alte und anerkannte europäische Schriftsprachen sprechen, nicht mehr diskutiert, dafür um so mehr bei den Volksgruppen und Sprachminderheiten Europas[3] und bei den Sprechern jener Idiome, die sich entweder als Volkssprachen erst neu entfalteten, zu Ausbausprachen wurden oder noch als Halbsprachen und Spielarten von Schriftsprachen zu bezeichnen sind[4].

A Bestandsaufnahme

Nach H. Haarmann gibt es gegenwärtig in Europa 62 selbständige Sprachen und drei Kulturdialekte[5], doch erweitert sich diese Zahl erheblich, wenn man einige von Haarmanns Zusammenfassungen verschiedener Idiome zu einer Schriftsprache in die tatsächlichen benützten Schriftsprachen aufgliedert[6]. Für unsere Betrachtung kommen in Europa folgende Volksgruppen und Sprachminderheiten in Betracht:

---

1 Cyrill Korolevskij, Liturgie en Langue Vivante, Paris 1955, dt. Ausgabe: Liturgie in lebender Sprache, Klosterneuburg bei Wien 1958, S. 9.
2 Über die Diskussionen auf dem Konzil zu diesem Thema vgl. J. Jungmann in: LThK², Das II. Vatikanische Konzil, I, Freiburg 1966, S. 41 ff. Vgl. auch den Kommentar zu dieser Konstitution von J. Jungmann.
3 Das neueste Standardwerk dazu ist: Handbuch der europäischen Volksgruppen. Bearbeitet von Manfred Straka, Wien-Stuttgart 1970.
4 Zum Problem der Ausbausprache und der Halbsprachen: H. Kloss, Die Entwicklung neuer germanischer Kultursprachen von 1800—1950. München 1952, vor allem Kap. 1: Der linguistisch und soziologische Sprachbegriff.
5 H. Haarmann, Soziologie der kleinen Sprachen Europas. Hamburg 1972, S. 9.
6 So spricht Haarmann von der Rätoromanischen Sprache und zählt auch das (Zentral)-Ladinische und Furlanische nur als rätoromanische Dialekte. Ebenso nennt er das Aromunische eine Mundart, nicht aber das Moldauische.

I. Angehörige von Sprachgruppen, die über ein Muttervolk jenseits der Grenzen verfügen. Wir führen hier die Länder auf, in denen solche katholische Sprachminderheiten existieren.

1. Italien

a) Deutsche, etwa 250 000, zum größten Teil in Südtirol. Das Bistum Brixen hat sich der Liturgischen Kommission der deutschsprachigen Bistümer angeschlossen. Vereinzelte deutsche Siedlungen gibt es auch in den Diözesen Udine und Aosta[7].
b) Slowenen, 70 000 bis 80 000 in den Erzbistümern Udine und Görz und im Bistum Triest[8].
c) Franzosen, rund 60 000, im Bistum Aosta[9].
d) Kroaten in der Provinz Molise, etwa 5000 Seelen, die der kroatische Kardinal Šeper im September 1967 besuchte und mit denen er die Messe in kroatischer Sprache feierte[10].

2. Frankreich

a) Deutsche in Elsaß-Lothringen in den Diözesen Straßburg und Metz, rund 1,5 Millionen[11].
b) Flamen in Französisch-Flandern, etwa 100 000. Andere Schätzungen gehen bis 200 000. Diözese Lille[12].

7 Den besten Überblick über die Deutschen in Oberitalien gibt B. Wurzer, Die deutschen Sprachinseln in Oberitalien, 3. überarb. Auflage, Bozen 1973.
8 Vgl. dazu den Artikel von Th. Veiter im Handbuch . . ., S. 470 bis 484, ferner: L. Čermelj, Tržasko ozemlje ter goriška in videmska pokrajina. Ljubljana 1958.
9 Dazu: G. Heraud, L'autonomie de la Valée d'Aoste dans la politique et droit contemporain de minorités nationales. Paris 1948.
Ferner: S. Caveri im Handbuch . . ., S. 152—163.
10 dazu: M. Rešetar, Die serbokroatischen Kolonien Süditaliens, Wien 1911 (= Schriften der Balkankommission der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, Linguistische Abteilung IX).
M. Varoš, Le vecchie colonie croate nel Molise (Italia meridionale). In: Humanitas Ethnica. Festschrift für Theodor Veiter. Wien-Stuttgart 1967, S. 147—158.
G. Buratti, Die Kroaten des Molise (Italien), im Handbuch . . ., S. 493—495.
L. Depolo, Tri sela izgubljena medju brežuljcima, in: Glas Koncila vom 22. 10. 1967.
11 Zum Problem der Muttersprache in Elsaß-Lothringen veröffentlichte der René-Schickele-Kreis die informative Broschüre „Zweisprachig — unsere Zukunft / Notre Avenir est bilingue", Straßburg 1968.
12 Vgl. dazu den Beitrag des Direktionskomitees der „Vlaamse Vrienden in Frankrijk" im Handbuch . . ., S. 311—317.
Auch: J. M. Gantois, De Zujdelijkste Niederlanden. Antwerpen 1967.

3. Belgien: 60 000 Deutsche im Bistum Lüttich[12a].

4. Österreich

a) Slowenen in Kärnten im Bistum Klagenfurt, wohl nicht mehr als 20 000[13].
b) Kroaten im Burgenland in der Diözese Eisenstadt, rund 40 000. Seit 1. 1. 74 besitzen sie ein eigenes kroatisches Dekanat mit Sitz in Klein-Varasdorf[14].

5. Jugoslawien

a) Italiener, 20 000 an der Zahl in Istrien, verstreut in Dalmatien[15]. Diözese Rijeka; Apostolische Administratur Koper.
b) Ungarn in der Vojvodina, in Kroatien und Slowenien. Von den 480 000 Ungarn in Jugoslawien ist nur ein Teil katholisch[16].
c) Albaner in den Diözesen Skopje und Bar, rund 50 000[17].
d) Tschechen in Slawonien bei Daruvar, rund 30 000[18].

6. Ungarn

a) Deutsche in allen Landesteilen, sehr stark von der Assimilierung bedroht, rund 200 000[19].
b) Kroaten in den Siedlungsgebieten an der österreichischen Grenze gegen das Burgenland zu, 50 000[20].

12a Für die „Altbelgier" hatte Bischof Doutreloux 1888 ein eigenes deutschsprachiges Dekanat errichtet. Die Predigt ist heute oft in letzeburgischer Mundart. Malmedy gehörte bis 1920 zum Bistum Köln, seitdem ebenfalls zu Lüttich. Heute ist hier Hochdeutsch Gottesdienstsprache. Vgl. dazu: A. Verdoodt, Zweisprachige Nachbarn. Die deutschen Hochsprachen und Mundartgruppen in Ost-Belgien, dem Elsaß, Ost-Lothringen und Luxemburg. Wien-Stuttgart 1968 (= Ethnos Band 6). Hier weitere Literatur.
13 Die Literatur über die Kärntner Slowenen ist fast ausschließlich parteiisch. Objektiv ist der Beitrag von Th. Veiter in: Fragen des mitteleuropäischen Minderheitenrechts. Tübingen 1967. S. 291—340.
14 Das grundlegende Werk dazu ist: J. Breu, Die Kroatensiedlung im Burgenland. Wien 1970. Vgl. auch die einzelnen Jahrgänge des Gradišće Kalendar.
15 Vgl. dazu: Th. Veiter im Handbuch . . ., S. 209—220 (mit Bibliographie).
16 Dazu: Istvan Révay, im Handbuch . . ., S. 629—637.
H. Hartl, Die „Madjarische Frage" in: Nationalitätenprobleme im heutigen Südosteuropa, München 1973, S. 58 f.
17 Von 50 000 Gläubigen des Bistums Skopje sind 40 000 Albaner, ebenso 10 000 der nur 15 000 Gläubigen im Erzbistum Bar. Mündliche Mitteilung des Ordinariates in Skopje.
18 Diese Tschechen werden im „Handbuch der Europäischen Volksgruppen" überhaupt nicht erwähnt, obwohl sie bei allen Volkszählungen erfaßt werden.
19 Dazu: Hans Hartl, S. 102—107.
20 Gegen die serbische Schrift für die Kroaten in Ungarn wendet sich der Gradišće Kalendar 1972.

c) Slowenen, die heute als Minderheit kaum mehr in Erscheinung treten[21].
d) Slowaken, etwa 100 000[22].

7. Rumänien

a) Ungarn in drei großen Sprachinseln, mit 1,8 Millionen stärkste nationale Minderheit. Im katholischen Seminar in Karlsburg/Alba Julia ist Ungarisch Unterrichtssprache[23].
b) Deutsche, etwa 200 000 Donauschwaben im Banat. (Die Siebenbürger Sachsen sind evangelisch)[24].
c) Ferner katholische Slowaken, Tschechen, Bulgaren, Armenier.

8. Polen

a) Deutsche, rund 1 Million, von den Polen als Autochthone bezeichnet; ohne geregelte deutsche Seelsorge[25].
b) Slowaken in der Tatra, sogenannte Goralen, etwa 20 000[26].
c) Litauer, nach offiziellen Angaben nur 10 000[27].

9. ČSSR

a) Ungarn, rund eine halbe Million in den südslowakischen Diözesen[28].
b) Polen, rund 50 000 bei Teschen[29].
c) Deutsche, noch 100 000 von ehemals mehr als 3 Millionen, meist in Böhmen[30].

---

21 An diese Slowenen erinnert der Titel von E. Kardelj's Buch „Die Vierteilung. Über die nationale Frage der Slowenen" Wien 1972.
22 Dazu: Jān Siracky, St'ahovanje Slovakov na Dolnu Zem. Bratislava 1966. Hier weitere Literatur.
23 Dazu: H. Hartl, S. 43—57.
24 Dazu den Beitrag von M. D. Peyfuß im Handbuch, S. 420—429. Ferner H. Hartl, S. 89—102.
25 Vgl. dazu: A. Bohmann, Deutsche in den deutschen Ostgebieten, im Handbuch, S. 638 bis 658.
Auch: B. Grund, Das kulturelle Leben der Deutschen in Niederschlesien 1947—1958. Bonn 1967.
26 Über slowakischen Protest gegen polnische Priester für diese Minderheit berichtet A. Bohmann im Handbuch, S. 504.
27 Dazu: A. Bohmann im Handbuch, S. 558—562.
28 Näheres bei H. Hartl, S. 33—43, sowie im Handbuch S. 607—615.
29 Dazu: T. Herget im Handbuch, S. 516—523.
30 Dazu: H. Kühn im Handbuch, S. 429—444 (mit weiterer Literatur).

II. Angehörige kleiner Völker, die keine politische Selbständigkeit haben und die auch bei Anerkennung ihrer Minderheitenrechte von der Assimilierung bedroht sind. Es sind dies folgende katholische Gruppen:

1. Die Kelten

a) die keltischen Iren, 40 000 Muttersprachler, aber 700 000 Irisch-Sprecher, da Irisch Staatssprache in Eire ist[31],
b) die Waliser in Wales, zum Großteil protestantisch. Katholisches Bistum ist Cardiff[32],
c) die schottischen Gälen, etwa 80 000 im Bistum Oban[33],
d) die Bretonen, rund 1 Million, in den französischen Bistümern Quimper, Vannes, Nantes, St. Brieuc[34].

2. Die Basken, von denen 500 000 in Spanien leben und weitere 100 000 in Frankreich. Diözesen in Spanien sind: Pamplona, San Sebastian, Bilbao; in Frankreich: Bayonne[35].

3. Die Katalanen leben zum überwiegenden Teil in Spanien, wo sie 23 % der Bevölkerung stellen: Man schätzt 7 Millionen Katalanen in Spanien; 250 000 in

---

31 E. Fels, Die Wiederbelebung der irischen Sprache, in: Petermanns Mitteilungen, 73 (1927), S. 37—41.
B. O. Cuiv, A View of the Irish Language, Dublin 1969.
32 Über die Aussichten des Walisischen (Kymrischen) siehe: Robyn Lewis, Second-Class Citizen, Llandysul 1969.
Dyfnallt Morgan, Welsh — a Language in Retreat? in: The Welsh Anvil, IV (1952) S. 64 bis 69.
33 cf. C. W. Dunn, The Cultural Status of Scottish Gaelic: a Humanistic Interpretation. In: Modern Language Quarterly, XXII (1961), S. 3—11.
K. D. Mac Donald, The Gaelic Language; its Study and Development, in: The Future of the Highlands. (ed. D. S. Thomson — I. Grimble.) London 1968, S. 175—201.
34 cf. R. Hermon, La langue bretonne et ses combats, La Baule 1947.
Alfred le Quer, Le recul du breton aux alentours de Questenbert, in: Annales de Bretagne, 59 (1952), S. 265—267.
H. Rheinfelder, Brief aus der Bretagne. In: Im Dienste der Sprache, Festschrift für V. Klemperer, Halle 1958, S. 336—349.
35 Dazu: M. Galloy im Handbuch, S. 61—73.
E. Goyhenecke, Notre Terre Basque, Bayonne 1961.
G. Fleuriot, La situation de la langue basque. In: La Nature. Vol 82, Nr. 3231 (= Juli 1954), S. 270—274.
N. Tomer, Baskičtina a jeji dnešni situace. In: Philologica Pragensia VIII (1965), S. 81 bis 87.

Frankreich (Bistum Perpignan). Dazu kommen 30 000 Katalanen in Alghero auf Sizilien[36].

4. Die Galizier, 2 Millionen in Spanien[37]

5. Die Okzitanen oder Provenzalen, rund 8 Millionen in Frankreich, 100 000 in Italien. Sie leben in allen südfranzösischen Bistümern, in Italien vor allem in der Diözese Cuneo[38].

6. Die Rätoromanen[39]

a) Die Bündnerromanen im Schweizer Kanton Graubünden, rund 40 000 an der Zahl, zum Bistum Chur gehörig[40].
b) Die Ladiner in Südtirol, etwa 15 000 Katholiken im Bistum Brixen, aber auch in den Diözesen Belluno und Trient[41].
c) Die Furlaner oder Friauler in der Provinz Udine und kirchlich in den Erzbistümern Udine und Görz/Gorizia[42].

---

36 Dazu: A. M. Badia i Margarit, Llengua i cultura als paisos catalans, Barcelona 1964.
Earl W. Thomas, The Resurgence of Catalan, in: Hispania, XLV (1962), S. 43—48.
J. Veny i Char, Situacio de la llengua catalana, in: Un segle de vida catalana, I, Barcelona 1961, S. 71—82.

37 Dazu: Rabanal, M., Hablas hispanicas. Temas gallegos y leoneses. Madrid 1967. P. Sanz Jordana im Handbuch S. 129—133.
Das Matthäusevangelium erschien galicisch bereits 1861: El evangelio segun san Mateo, traducido al dialecto Gallego. London 1861.

38 C. B. Müller, Das Provenzalische in neuerer Zeit, in: Die neueren Sprachen XIII (1964), S. 413—429.
G. Price, The Problem of Modern Literary Occitan, in: Archivum Linguisticum, XVI (1964) S. 34—53.
F. Fontan, La Nation occitane, ses Frontières et ses regiones. In: Humanitas Ethnica S. 159—182.
G. Buratti, Die Okzitanen in Piemont, im Handbuch, S. 174—180.

39 Rätoromanisch wird oft nur für die rätoromanischen Idiome Graubündens gebraucht (Bündner-Romanisch, Westrätoromanisch), oft aber auch für das Alpenromanische überhaupt, also auch für das Ladinische und Furlanische.

40 Dazu: P. Fink, Niedergang und Wiederaufstieg des Rätoromanischen, Zürich 1964.
A. Decurtins, La Suisse rhétoromane et la défense de sa latinité, Fribourg 1959.
A. Widmer, Das Rätoromanische in Graubünden, in: Orbis XIV (1965) S. 560—571.
P. Wunderli, Zur Regression des Bündnerromanischen. In: Vox Romanica 25 (1966), S. 56 bis 81.

41 F. L. Heilmann, Problemi de la ladinia dolomitica. In: Ce fastu? 38 (1962), S. 5—10.
B. Wurzer im Handbuch S. 192—199 (mit Bibliographie)

42 E. Pascolo im Handbuch, S. 199—209 (Mit Bibliographie). N. A. Krasnovskaja, Friuli, Moskva 1971.
G. Marchetti, Il Friuli. Uomini e tempi, Udine 1959.

7. Die Sarden

Linguistisch ist das Sardische stets als eigene Sprache anerkannt worden. 1,2 Millionen Sprecher in den Erzdiözesen und Bistümern. Vom italienischen Staat nicht als Amtssprache anerkannt[43].

8. Die Korsen auf Korsika. 190 000 Einwohner, Bistum Ajaccio[44].

9. Die Friesen, genauer die West-, Ost- und Nordfriesen. 300 000 in den Niederlanden, wo Friesisch als Schul- und Kirchensprache anerkannt ist; die 1500 Ostfriesen im Saterland sind Katholiken, 10 000 Nordfriesen in der Bundesrepublik sind Protestanten. In Holland sind etwa 8 % der Friesen katholisch und gehören zum Bistum Groningen[45].

10. Die Sorben in der DDR, 50 000 an der Zahl, davon 15 000 Katholiken des Bistums Meißen[46].

11. Die Maltesen, die die einzigen semitischen Sprachvertreter in Europa sind, 300 000 Muttersprachler; Erzbistum La Valetta[47].

B *Ein historischer Überblick:*

I. Die Ostkirchen

Seit dem ersten Pfingstfest war die frühe Kirche mit verschiedenen Sprachen vertraut, in denen die Heilstaten Gottes verkündet wurden. „Beim Turmbau zu

---

43 Dazu: Pietro Fund im Handbuch . . ., S. 220—226.
Auch: M. F. M. Meiklejohn, Profilittu 'e limba sarda, in: Italian studies presented to E. R. Vincent, 1962, S. 294—311.

44 J. Albertini, im Handbuch, S. 226—234.
Auch: J.-B. Stromboni, L'enseignement de la langue corse. In: Skol-Vreiz, Nr. 36, 1974, S. 7/8.

45 K. Heeroma, Die Grenze des Friesischen, in: Festschrift für Ludwig Wolff, Neumünster 1962, S. 33—53.
P. Post, Bilinguisme in Nederland. Een beschouwing over de Wenselijkheit van een Fries-Nederlandse School in Friesland (= Pädagogische Monographiën I, Groningen 1949).

46 Über die Sorben cf.:
J. Handrick, DDR — Vaterland der Sorben, Bautzen 1966.
Th. Veiter, die Rechtsstellung der sorbischen Volksgruppe in der DDR, in: Fragen des mitteleuropäischen Minderheitenrechtes, Tübingen, 1967, S. 265—291.
H. Peterleitner, Die DDR und ihre Sorben. In: Deutsche Studien. VIII (1970), S. 225 bis 241.

47 Cf. Nehring, B., Die Maltesischen Inseln (Diss.) Tübingen 1966.

Babel wurde das Verklingen der Sprache zur Strafe verhängt. Jetzt (am Pfingsttag) wird das Zusammenklingen der Sprachen erneuert . . . Die Kraft des göttlichen Geistes hat die verwirrte Sprache derer, die in ihren Gedanken nicht mehr übereinstimmten, zur Gesinnung der Eintracht heilig vereint, indem sie den Gläubigen Einsicht gab zur Erkenntnis der Dreieinheit. Als Gott die Feuerzungen austeilte, rief er alle zur Einheit" singt die Östliche Liturgie[48]. Aramäisch und Griechisch, Latein und Syrisch, Armenisch und Koptisch begegnen uns bereits in den ersten Jahrhunderten; Gotisch, Georgisch und Äthiopisch schließen sich an. „Die liturgische Verwendung der nationalen Sprachen im Orient leitet sich nicht aus den Häresien her, sondern aus den Übersetzungen der Bibel"[49]. Das Altslawische folgt im 9. Jahrhundert, das Arabische noch vor dem 12. Jahrhundert. In der Folgezeit blieb gültig, was Theodor Balsamon, der große byzantinische Kanonist erklärt, der sich auf Römer 3,29 stützt: „Gott ist nicht nur ein Gott der Juden, sondern auch der Heiden" und dies so deutet: „Jene also, die durchaus orthodox sind, aber der griechischen Sprache völlig unkundig, sollten in ihrer eigenen Sprache zelebrieren, vorausgesetzt, daß sie Exemplare der üblichen Gebete haben"[50].

Es ist anzunehmen, daß schon sehr früh die Nestorianer auch persische Gottesdienste feierten, später vielleicht sogar in Chinesisch. Sicher wissen wir es für das Ujgurische, denn der Franziskanermissionar Wilhelm von Rubruck berichtet uns im 13. Jahrhundert über das Land der Ujguren: „. . . da gab es eine Sprache und eine Schrift in den Zeremonien ihres Kultes und beim Schreiben ihrer Bücher"[51]. Im byzantinischen Liturgiekreis begegnet uns zu Beginn der Neuzeit das Rumänische als liturgische Sprache, doch wird oft übersehen, daß schon der hl. Stefan von Perm (1340—1396) die Liturgie auch Syrjänisch feierte, oder Tscheremisisch, wie heute die Sprachbezeichnung lautet. Auch die Übersetzungen in andere Sprachen des Russischen Reiches werden bei uns kaum genannt. 1868 wurde die Chrysostomusliturgie in Karelofinnisch gefeiert, später in Eskimoisch, Chinesisch, Tschuwaschisch und in vielen anderen Sprachen[52]. „Wenn heute in der Sowjetunion 72 Sprachen als offizielle Staatssprachen anerkannt sind, in 72

48 Zitiert nach: J. Glazik, Die Volkssprache in der Liturgie der russisch-orthodoxen Missionen, in: Mission und Liturgie. Der Kongreß von Nimwegen 1959. Hrg. von J. Hofinger, Mainz 1960, S. 97.
49 Korolevskij, S. 19.
50 Zitiert nach Korolevskij, S. 31.
51 Zitiert nach Korolevskij, S. 28.
52 Dazu: K. Lübeck, Die russischen Missionen, Aachen 1922.
J. Glazik, Die russisch-orthodoxe Heidenmission seit Peter dem Großen. Ein missionsgeschichtlicher Versuch nach russischen Quellen und Darstellungen, Münster 1954.
J. Glazik, Die Islammission der russisch-orthodoxen Kirche. Eine missionsgeschichtliche Untersuchung nach russischen Quellen und Darstellungen. Münster 1959.

Sprachen Schulunterricht erteilt wird, die Werke der Weltliteratur in 72 Sprachen übersetzt werden, so geht diese Tatsache unmittelbar zurück auf das Anliegen der Asketen und Mönche, die als freiwillige Missionare das Sprachwunder des ersten Pfingsten vervielfältigten und die Sprachen der von ihnen missionierten Völker zu Werkzeugen der Offenbarung und des Lobpreises Gottes erhoben" schreibt dazu der Religionswissenschaftler E. Benz[53].

Auf dem Balkan wehrte sich das Ökumenische Patriarchat lange gegen andere liturgische Sprachen, doch 1860 erschien dennoch in Bukarest eine albanische Übersetzung. In unserem Jahrhundert hat Bischof Fan Noli der Autokephalen Albanischen Orthodoxen Kirche Übersetzungen beinahe aller liturgischen Bücher geschenkt. Im Baltikum wurde 1922 das Estnische, in Finnland das Finnische 1923 Liturgiesprache, in Indien auch eine drawidische Sprache wie das Malayalam. In Bessarabien erklang die Liturgie auch Gagausisch[54]. In Makedonien, Thessalien und in Albanien auch Aromunisch[55]. Schließlich setzte sich bei den Orthodoxen und Unierten der Neuen Welt auch das Englische, Spanische und Französische als Kultsprache durch.

II. Die Kirchen der Reformation

Mit der Forderung nach dem Wort Gottes in der Volkssprache leistete die Reformation einen gewaltigen Beitrag zur Ausgestaltung der Schriftsprachen in Europa. So war das Isländische trotz der kleinen Zahl von Sprechern seit dem 16. Jahrhundert eine Schriftsprache, da die Bibel ins Isländische übertragen wurde[56], während sich in Norwegen die dänische Bibel und Luthers Kleiner Katechismus in Dänisch durchsetzte und dadurch bis ins 19. Jahrhundert in Norwegen nur Dänisch als Kultursprache herrschte. Die 1889 abgeschlossene norwegische NT-Übersetzung in Landsmål und 1930 auf Riksmål waren wesentliche Etappen der Entwicklung der beiden norwegischen Sprachen[57]. Auch bei tradi-

53 Zitiert nach Glazik, Die Volkssprache . . . S. 98.
54 Die Gagausen sind turksprachige Christen. Über türkische Orthodoxe berichtet bereits H. Dernschwam in seinem Tagebuch. Türkische Orthodoxe waren auch die Karamanli in Anatolien. Vgl. dazu Dallegio-Salaville, Karamanlidika I., 1584—1850. Athènes 1957.
55 M. Caragiu-Marioteanu, Liturgier aromînescu. Un manuscrit anonim inedit. Bucureşti 1962.
56 Drucke der isländischen Bibelübersetzungen erschienen 1540, 1558, 1584, 1609, 1644 usw.
57 Der erst halber Teil des newen Testamentes: Darin seind die vier Evangelien, und der Apostel Geschicht, ausz der fürnembsten vnd appobierten Lateinischen, Teutschen und Wälschen, Alten und Newen Translationen, in die gemeine Windische Sprache, jetzund zum ersten mal fleissig verdolmetscht. Tübingen 1557, Teil II 1558. Der erst halb Teil des newen Testaments . . . in die Crobatische Sprach verdolmetscht und mit Glagolischen Buchstaben getruckt. Tübingen 1562, Teil II 1563.

tionell katholischen Völkern wie den Slowenen und Kroaten stehen reformatorische Bibelübersetzungen an der Wiege ihrer Literatur-Sprache[58], was von protestantischen Völkern noch in viel stärkerem Maße gilt. In neuester Zeit muß hier das Färische genannt werden, das Propst Hammershaimb 1855 zum ersten Male bei der Verlesung des Neujahrsevangelium im Gottesdienst benutzte, nachdem bereits 1823 das Matthäusevangelium Färisch erschienen war[59]. NT- und AT-Ausgaben in Färisch folgten in diesem Jahrhundert. In Friesisch erschien 1937 das NT. 1943 die gesamte Bibel. Unter den Deutschen Pennsylvaniens ist sogar in Pennsilfanisch das NT übersetzt worden[60], ebenso in der Schweiz in Schyzerdütsch[60a].

Dem orthodoxen Volk der Mazedonier hat die British Bible Society die erste NT-Übersetzung in der jungen mazedonischen Schriftsprache geschenkt[61].

III. Die Katholische Kirche

Obwohl sich das Latein als alleinige Liturgiesprache in der Römischen Kirche durchsetzte, gab es zumindest *eine* Ausnahme durch viele Jahrhunderte: das Altslawische in der glagolitischen Schrift an der kroatischen Adria, das Innozenz IV. 1248 erlaubte[61].

Auf dem Reichstag 1347 in Nürnberg erließ am 21. November Karl IV. das Gründungsdekret des Klosters Emmaus, um „in unserer Stadt Prag ein Kloster des Benediktinerordens zu errichten ... mit dem heiligen Offizium in slawischer Sprache"[62]. Schon zu König Wenzels Zeiten hatte man die Liturgie im Kloster Sazava zum Andenken an die Slawenapostel Kyrill und Method auch slawisch gefeiert, dies aber in den Kreuzzügen aufgegeben.

Das Gebiet der glagolitischen Liturgie umfaßte Istrien und die Adria-Inseln, dazu am Küstenland die Bistümer Senj, Zadar, Split, aber auch Teile anderer

58 Siehe dazu: T. H. Darlow — H. F. Moule, Historical Catalogue of the printed editions of Holy Scripture in the Library of the British and Foreign Bible Society, 3 Vols., London 1911.
59 J. H. Schroeter, Evangelium Sankta Matthaeussa, aa Förisk o Dansk. Randers 1823.
60 Kloss, S. 121.
60a Uns sind folgende Schwyzerdütsche Bibelübersetzungen bekannt:
J. Howald, D's Evangelium Lukas bärndütsch. Bern 1939.
—, D' Aposchtelgschicht bärndütsch. Bern 1940.
—, D's Evangelium Matthäus und Markus bärndütsch. Bern 1944.
W. Morf, Gott Loob und Dank, Psalmen uf Züritüütsch. Zürich 1942.
61 Noviot Zavet na našiot Gospod Isua Hrista. Skopje 1967.
62 Zitiert nach: L. Jelić, Fontes Historici Liturgiae Glagolito-Romanae a XIII ad XIX saeculum. Veglae 1908, A. 1347.

Diözesen bis nach Montenegro hinunter[63]. Daß der Gebrauch der glagolitischen Liturgie früher noch verbreiteter war, bezeugt schon der slowenische Historiker Valvasor in seinem 1689 in Laibach und Nürnberg erschienenen 6. Band seiner „Ehre des Herzogtums Krains", „Von der Crainisch-Sclavonischen Sprache". Dort heißt es: „Mit eben diesen glagolitischen Littern ist gleichfalls das Missale (oder Meßbuch) gedruckt, daraus die Geistlichen Messe lesen, welche Missalia Glagolitischer Schrift anjetzo zu Rom gedruckt werden; und solche braucht man noch auf diese Stunde in Crain an vielen Orten, da man die Crainersche oder Slavonische Messe (will sagen die Messe in Crainisch-Slavonischer Sprache) liest"[64].

Die glagolitische Liturgie hielt sich bis in unsere Tage, als die altkroatische Liturgiesprache vom II. Vatikanum durch das moderne Kroatisch abgelöst wurde.

Über einzelne andere Fälle der Volkssprache in der römischen Messe, so im ujgurischen Türkisch[65] von päpstlichen Konzessionen für das Griechische[66] und Armenische in der dominikanischen Liturgie[67] sowie über Zelebration nach dem römischen Ritus in georgischer, persischer, armenischer und arabischer[68] Sprache berichtet Korolevskij. Großzügiger war Rom stets in Fragen der Volkssprache bei der Sakramentenspendung und Pastorisation. Daß auch im Hochmittelalter von lateinischen Missionaren liturgische Texte für die zu bekehrenden Heiden Europas übersetzt wurden, dafür ist der Codex Cumanicus Zeuge[68a].

Schon beim 4. Konzil im Lateran haben wir eine Verordnung von Papst Innozenz III. aus dem Jahre 1215: „Weil in vielen Gegenden innerhalb einer Stadt oder Diözese Völkerschaften verschiedener Sprachen wohnen, die im Glauben

63 Ein „Verzeichnis der glagolitischen Kirchengemeinden in den Diöcesen von Veglia, Zara, Spalato und Sebenico, in denen der Gottesdienst in altslowenischer Sprache gefeiert wird," gibt Ginzel in seiner Geschichte der Slawenapostel Cyrill und Method und der slawischen Liturgie, Wien 1861, Codex.
64 Zitiert nach Jelić, a. 1689.
65 S. 133 f.
66 S. 134 f.
67 S. 135—138.
68 S. 144—147.
68a Dieser Codex der St. Markusbibliothek in Venedig setzt sich aus zwei Teilen zusammen: Der erste Teil, 55 Blätter enthalten ein von italienischen Missionaren verfaßtes lateinisch-persisch-komanisches Wörterbuch.
Der zweite Teil ist von deutschen Franziskanern, die unter den Türken Südrußlands als Missionare wirkten, geschrieben worden. Er ist von überwiegend religiösem Gepräge. Er stellt eine sprachliche Materialsammlung dar, die als Hilfe bei der Verkündigung des Evangeliums gedacht war. Man findet dort zwei Seiten komanischer Originalliteratur in Gestalt einiger Volksrätsel, mehrere Sammlungen von Vokabeln und losgerissenen Phrasen, meist mit deutscher Übersetzung, vor allem aber eine Reihe komanischer Übertragungen von Texten zum gottesdienstlichen Gebrauch: Hymnen, Gebete und Materialien zu Predigten. Eine Faksimile-Ausgabe des Codex veröffentlichte K. Grønbech, Kopenhagen 1942.

eins sind, aber im Ritus und in den Gewohnheiten geteilt sind, so befehlen wir strenge, daß die Bischöfe solcher Städte und Diözesen geeignete Männer anstellen, die in den verschiedenen Riten und Sprachen den Gottesdienst feiern, die Sakramente der Kirche spenden und durch Wort und Beispiel die Leute belehren"[69]. Daß diese Verordnung auch befolgt wurde, beweisen die Akten vieler Provinzkonzilien, in denen die Vorschriften des Lateranum näher erläutert werden. Schon zwei Jahre nach dieser Anordnung des 4. Lateranums lesen wir in den Akten der Synode von Trier 1217 über die Taufe in der Volkssprache: „Ich duffen dich in deme Name des Vaders, tride des Sonnes, tride des Heiligen Geistes". Da damals weite Teile des heutigen Frankreich zum Erzbistum Trier gehörten, ist auch die altfranzösische Taufformel angeführt: „Je te baptoi en nomine do Patre et do Fis et do Sainte Esprit". Ebenso erlaubte die Diözese Canterbury die englische und französische Sprache. Auf der Synode von Culm wurde 1583 sowohl das Polnische wie das Deutsche in gemischten Pfarreien gefordert: „Jeder Pfarrer, in dessen Pfarrei eine Sprache geredet wird, die er nicht versteht, sorge mit Eifer für einen Priester dieser Sprache, sonst verliert er sein Amt". Gleiches verlangte das Bistum Ermland. Im 19. Jahrhundert wies Rom in Artikel 8 des 1847 mit Rußland abgeschlossenen Konkordates auf seine Lateranbestimmung von 1215 hin, als es um die Seelsorge der Armenier in Rußland ging. In der Neuen Welt erließ die Kirche schon 1582 in Lima erste Gesetze über die Anwendung der Indianersprache: „Jeder soll so unterrichtet werden, wie er es am besten begreift, der Spanier in der spanischen, die Indianer in der indianischen Sprache". Kein Indianer darf gezwungen werden, die Gebete oder den Katechismus lateinisch zu lernen". Zur Durchführung ordneten die kirchlichen Behörden 1592 an: „Die Seelsorger der indianischen Pfarrkinder, die im ersten Jahr in der Erlernung der Sprache nachlässig waren, sollen den dritten Teil ihres Einkommens verlieren, im folgenden Jahr soll die Strafe erhöht werden".

In Nordamerika zeigte sich die Sorge der Kirche für die Volksgruppen besonders stark. 1912 errichtete der später heiliggesprochene Papst Pius X. eine eigene Abteilung bei der römischen Konsistorialkongregation, die sich mit der geistlichen Betreuung der Auswanderer befaßte. Für die italienischen Katholiken der USA verlangte der gleiche Papst nicht nur Priester, die Italienisch konnten, sondern nach Möglichkeit solche, die auch den Dialekt oder die Regionalsprache beherrschten, also Sizilianisch, Sardisch usw. Im Streit zwischen Anglo- und Franko-Kanadiern schrieb Benedikt V. vor, man solle ohne Neid und Eifersucht,

---

69 Zitiert nach: Th. Gentrup, Katholische Kirche und nationale Minderheiten, Breslau 1927, dem auch die folgenden Beispiele entnommen sind.
Vgl. dazu auch L. Lentner, Volkssprache und Sakralsprache. Geschichte einer Lebensfrage bis zum Ende des Konzils von Trient (= Wiener Beiträge zur Theologie V), Wien 1964.

nur nach dem Bedürfnis der Gläubigen, das Englische und Französische verwenden. Die Meßtexte blieben aber in Latein.

Nach den Konzessionen und teilweisem Abrücken vom Latein, die Rom bereits seit den 30er Jahren dieses Jahrhunderts machte, brachte das II. Vatikanum die entscheidende Wende: Die am 4. 12. 1963 promulgierte Konstitution De sacra liturgia gewährte in Nr. 36 der Volkssprache Raum. Zunächst sollte „es gestattet sein, ihr einen weiteren Raum zu billigen, vor allem in den Lesungen und Hinweisen und in einigen Orationen und Gesängen gemäß der Regeln, die hierüber in den folgenden Kapiteln aufgestellt werden"[70]. Es wurde bestimmt, daß die Bischöfe „. . . gegebenenfalls nach Beratung mit den Bischöfen der angrenzenden Gebete des gleichen Sprachraumes" bestimmen sollten, „ob und in welcher Weise die Muttersprache gebraucht werden darf".

Da außer Portugal kein Land Europas ein echter Nationalstaat ohne nationale Minderheiten ist, zeigte sich sehr bald, daß National- bzw. Staatssprache und die nun erlaubte Kirchensprache in vielen Ländern nicht zusammenfallen konnten. Zudem hatte Johannes XXIII. in seiner vielbeachteten Enzyklika „Pacem in terris" erklärt: „Wir betonen mit äußerstem Nachdruck, daß jede Politik, die danach strebt, die Vitalität und die Entfaltung der Minoritäten zu unterbinden, ein schweres Vergehen gegen die Gerechtigkeit ist; das Vergehen ist noch weit schlimmer, wenn diese Machenschaften das Verschwinden einer Minorität beabsichtigen. Hingegen entspricht nichts mehr der Gerechtigkeit als die von der öffentlichen Gewalt zu unternehmende Aktion zur Hebung der Lebensbedingungen der ethnischen Minoritäten, insbesondere was deren Sprache, Kultur, Brauchtum, Erwerbsmittel und wirtschaftliche Unternehmungen betrifft"[71].

In seinem Aufsatz „Volkssprache und Seelsorge" zitiert R. Griesemann diese Papstworte und fährt fort: „Wenn die römische Kirche für den Kult zum großen Teil auf die lateinische Sprache verzichtet, so tut sie es nicht zu Gunsten der Nationalsprache, die für viele nicht die Muttersprache ist, sondern um der Volkssprache willen, z. B. Katalanisch, Baskisch, Bretonisch, die Sprachen Afrikas usw."[72]. Bereits im ersten Heft von „Notitiae", der vom Consilium ad exsequendum Constitutionem de Sacra Liturgia herausgegebenen Zeitschrift, tauchen Genehmigungen für Minderheitensprachen im Gottesdienst auf: so für Baskisch[73], Bretonisch[74], Sorbisch[75], Rätoromanisch[76], Gaelisch-Irisch[77], Malte-

---

70 K. Rahner — H. Vorgrimmler, Kleines Konzilskompendium, Freiburg 1966, S. 64.
71 Hier zitiert nach: R. Griesemann, Volkssprache und Seelsorge, in: Notre Avenir est bilingue — Zweisprachig: Unsere Zukunft. Straßburg 1968, S. 29.
72 Ebd. S. 29.
73 Für die Diözesen Bayonne in Frankreich; St. Sebastian u. a. in Spanien. Notitiae I (1965), S. 15.
74 „Probatur usus linguae Britonum intra limites pro Galicia statutos": Notitiae I (1965), S. 15.

sisch[78], Monegassisch[79], Gaelisch-Schottisch[80]. Neben diesen „kleinen" aber indogenen Sprachen werden auch die anderen Minderheiten berücksichtigt, so in der ČSSR[81], Italien[82] usw.

In den Jahren nach 1963 ging die Entwicklung weit über die Liturgiekonstitution hinaus. War zunächst der Kanon der Messe von der Volkssprache ausgenommen worden, so fiel auch bald diese letzte Bastion des Lateinischen. Durch die Instruktion „Tres abhinc annos" von 1967 wurde der Gebrauch der Volkssprache auch für den Kanon erlaubt. „Das lag in der Konsequenz des Artikels 54 der Liturgiekonstitution, da das Eucharistiegebet das Volk angeht! Das Amen, das nach Kor 14,15—17 auf die ‚Eulogia' und ‚Eucharistia' von der Gemeinde zu sprechen ist, verlangt nach Paulus einen verständlichen Text"[82a]. Eine „Instruction sur la traduction des textes liturgiques pour la célébration avec le Peuple" des Consilium ad Exequendam Constitutionem de Sacra Liturgie vom 25. Januar 1969 gab nähere Anweisungen für das Übersetzen. Wenn es darin heißt, „La langue employée sera usuelle, c'est à dire accessible à la majorité des fidèles parlant la même langue" und dabei Papst Paul VI. zitiert wird, daß auch „les enfants et les gens simples" sie verstehen sollten, dann mußte auch die Benutzung der Volkssprache für Sprachminderheiten gefördert werden[82b].

C *Beispiele*

Aus der Vielzahl von katholischen Sprachminderheiten wollen wir im folgenden einige Beispiele ausführlicher behandeln:

---

75 Notitiae I (1965), S. 17 s. u.

76 „Lingua vernacula quae adhiberi potest: Gallica, Germanica, Italica, Romanica Rhaetorum. Interpretationes populares adhibendae: textus in libris ab Episcopo Curiensi approbati, et liber Stai cum nus. Devoziuns liturgicas (P. Deplazen)". Notitiae I (1965) S. 18/19.

77 Notitiae I (1965) S. 21. „Lingua Gaedelica".

78 Notitiae I (1965) S. 29. „Lingua ... Melitensis".

79 „Lingua vernacula quae adhiberi potest: Gallica, Italica, Hispanica, Monoencensis." Notitiae I (1965), S. 32.

80 „Interpretationes populares, adhibendae in Lingua gaedelica: Jul A'Chriosdaih approbatum ab Ordinario Ergadiensi et Insularum." Notitiae I (1965), S. 32.

81 „Lingua vernacula quae adhiberi potest: Bohemica, Slovaca. Polona, Hungarica, Germanica." Notitiae I (1965), S. 105.

82 Augustanae (Aosta R. G.) ...: probatur usus linguae gallicae et germanicae. „Tergestinae ...: probatur usus linguae slovenicae ..." Notitiae I (1965), S. 25.

82a E. Lengeling, Die neue Ordnung der Eucharistiefeier. Allgemeine Einführung in das Römische Meßbuch. Endgültiger lateinischer und deutscher Text, Einleitung und Kommentar. Münster 1970 (= Reihe Lebendiger Gottesdienst 17/18). Seite 229.

82b Notitiae V (1969) S. 3—12.

1. Die Slowenen, die in Jugoslawien eines der Staatsvölker sind, die über eine eigene Bischofskonferenz verfügen und deren Kirche sich um die Slowenen im Ausland intensiv bemüht,
2. die Albaner, in deren Mutterland seit 1967 jede Religionsausübung unter Strafe steht, die aber in Jugoslawien in der Provinz Kosovo und in Montenegro ihre Sprache im Gottesdienst gebrauchen, dabei aber vor großen Problemen stehen,
3. die Sorben in der DDR und
4. die Furlaner in Italien, die beide Kleinstvölker ohne Muttervolk jenseits der Grenzen sind. Während die Sorben durch den Artikel 11 der DDR-Verfassung von 1968 in ihren Rechten geschützt und gefördert werden, genießen die Furlaner keinerlei staatliche Förderung.

1. *Die Slowenen*[83]

Außer den 1,7 Millionen Slowenen in der Sozialistischen Föderativen Republik Jugoslawien leben rund eine halbe Million größtenteils katholischer Slowenen im Ausland. Auf alten slowenischem Boden leben sie in Italien, Österreich und Ungarn, als Gastarbeiter und Auswanderer in aller Welt. Obwohl sie nur ein zahlenmäßig kleines Volk in einem sozialistischen Staat sind, haben die Slowenen doch bald nach den Beschlüssen Roms die Liturgie in slowenischer Sprache gefeiert und liturgische Bücher in der Muttersprache gedruckt. Sie sollen uns hier Beispiel dafür sein, wie die Kirche eines anerkannten Volkes sich um die Angehörigen im Ausland müht und ihnen pastorale Hilfestellung geben kann, da im Mutterland ausgebildete Übersetzer und Theologen vorhanden sind, was Kleinst-Völker wie die Sorben oder Furlaner nur in sehr beschränktem Maße haben.

a) In *Italien* finden wir Slowenen im Bistum Trieste/Trst/Triest und in den Erzdiözesen Gorizia/Gorica/Görz und Udine/Videm/Weiden. Der Gebrauch des Slowenischen in Liturgie und Katechese hängt von der rechtlichen Stellung der slowenischen Minderheit in den einzelnen Gebieten ab. In Triest sind ihre Minderheitenrechte durch den Sonderstatus der Zone A des ehemals (bis 1954) Freien Territoriums Triest im Londoner Memorandum garantiert. In Görz genießen die Slowenen diesen Schutz nicht, doch hatte hier ein Gesetz von 1961 Schulen mit slowenischer Unterrichtssprache gestattet, während die Slowenen im Gebiet von Udine ohne Minderheitenrechte sind. Diese dreifache Abstufung begegnet uns auch im kirchlichen Bereich für die rund 70 000 Slowenen in Italien.

---

83 Die folgenden Angaben entnehme ich im wesentlichen dem Schematismus der slowenischen Kirchenprovinz: Cerkev na Slovenskem. Ljubljana 1971.

Im Bistum Triest gibt es zur Zeit 5 Dekanate und 53 Pfarreien, davon in der Stadt 33. Regelmäßige slowenische Gottesdienste finden in den folgenden Pfarreien statt:

Im Dekanat Trieste-S. Antonio Taumaturgo/Sv. Anton Novi:

S. Antonio Taumaturgo,
SS. Ermacora e Fortunato
S. Giovanni Decollato
Trieste Barcola

Im Dekanat Trieste S. Giacomo Apostolo/Sv. Jakov:

S. Giacomo Apostolo
S. Lorenzo Martire
S. Giovanni Bosco
B. Vergine Addolorata (nur sonntags)
S. Maria Maddalena
Zaule

Im Dekanat außerhalb des Stadtgebietes in den Pfarreien:

Villa Opicina
S. Croce di Trieste
Prosecco
Contovello
Basovizza
Cattinara
Monrupino
San Dorligo della Valle
S. Antonio in Bosco
S. Giuseppe della Chiusa
Bagnoli della Rosandra
Maria Madre e Regina.

Die Zahl der slowenischen Priester beträgt 35, unter ihnen ist auch ein bischöflicher Vikar für die Slowenen (Dr. Lojze Škerl). Am Priesterseminar lehrt Prof. Dr. Joze Serazin slowenische Sprache. 26 slowenische Religionslehrer unterrichten an Volksschulen, 9 weitere an Mittelschulen und 4 an höheren Schulen. Slowenische Schwestern sind in verschiedenen Pfarreien tätig.

In der Erzdiözese *Görz* leben die Slowenen in zwei Dekanaten auf slowenischem Siedlungsgebiet, nämlich Sant' Andrea di Gorizia und Duino, das zwar durch Rilkes Duineser Elegien bekannt ist, dessen slowenische Bevölkerung aber

bei uns nicht bekannt ist. Das Dekanat Duino/Devin hat 5 slowenische Pfarreien, nämlich Duino, Malchina, Aurisiana, San Pelagio und Sgonico. Im Dekanat Sant' Andrea di Gorizia wird in neun Pfarreien der Gottesdienst in slowenischer Sprache gefeiert: Doberdo del Lago, Gabria al Vipazzo, Januiano, Piuma, Piedimonte del Calvario, Rupa, Savogna d'Isonzo, S. Mauro all' Isonzo, Sant' Andrea di Gorizia, Mernico di Dolegna, S. Floriano del Collio. In der Stadt Görz existieren 13 Pfarreien, in denen die Slowenen als kleine Minderheit verstreut leben. Der Wunsch nach einer slowenischen Personalpfarrei in Görz wurde bisher nicht erfüllt. Insgesamt wirken 41 slowenische Priester im Erzbistum, davon zwei Ordenspriester. Zwei Slowenen sind im Domkapitel vertreten; im Priesterseminar stellen sie momentan den Prorektor.

Im Erzbistum *Udine*[84] siedeln Slowenen kompakt im Kanaltal, in den Natisonetälern und der übrigen Slovenia Veneta. In faschistischer Zeit (am 15. August 1933) wurde der slowenische Gottesdienst verboten, Pfarrei- und Ortsnamen wie S. Leonardo degli Slavi oder S. Pietro degli Slavi wurden umbenannt (heute S. Leonardo del Friuli, S. Pietro al Natisone). Die 37 Priester slowenischer Herkunft pastorisieren heute meist in furlanischen Pfarreien, doch findet auch slowenischer Gottesdienst statt. Professor Marino Qualizza (der Dogmatik am Seminar in Udine lehrt und selbst slowenischer Herkunft ist), teilt uns dazu mit:

„Dopo la seconda guerra mondiale la situazione non è cambiata, per tanti motivi, ma soprattutto perchè la classe colta, tutta filofascista, è rimasta tale fino ad oggi. In questo contesto gli unici a reagire furono i preti, i quali hanno sempre usato nella liturgia lo sloveno, anche, s'intendo, prima del Vaticano II. Dopo il Vat. II. i preti del Friuli sloveno (beneška Slovenija o Benečija, in ricordo del dominio di Venezia-Benetke) fecero domanda all' arivescovo di Udine, Zaffonato, di poter usare nella liturgia lo sloveno. Ebbero una risposta positiva a voce; ma il vescovo non volle mai documentare con uno scritto questa sua concessione; le ragioni politiche erano evidentissime per chi conosceva la situazione: non voleva compromettersi don un documento ufficiale con le autorità del governo. Il suo successore Battisti ha rinnovato il permesso, ma non per iscritto; una domanda in tal senso fatta dai preti sloveni non ha ancora ricevuto una risposta.

In concreto: i preti sloveni in Friuli possono di fatto usare lo sloveno in chiesa come lingua liturgica e lo usano, ma non hanno il pieno appoggio giuridico dell' Ordinario diocesano; per quello che riguarda l'autorità civile, essi sono politicamente sospetti, come inclini e favorevoli alla Jugoslavia di Tito."[85]

84 Eine Statistik findet sich in: Gruppo di studio „Alpina" (ed.), I gruppi linguistici del Friuli e della Venezia Giulia. Bellinzona 1972. Vgl. auch den Artikel in „Družina" vom 27. 1. 1974: Beneški Slovenci v brezpravnem položaju. Pomične meje „demokracije" in „Krščanske ljubezni".

b) Im *österreichischen* Kärnten haben die Slowenen im Ortstafelkrieg 1972 und durch ihre überspitzten Forderungen viel von sich reden gemacht. Mit rund 100 slowenischen Priestern übertrifft diese Volksgruppe weit ihren prozentualen Anteil an der Bevölkerung des Bistums Klagenfurt. Von 28 Theologen sind 13 Slowenen. Überdurchschnittlich sind sie auch im Priesterrat und anderen Gremien vertreten.

Slowenische Gottesdienste gibt es in folgenden Pfarreien:

Dekanat Klagenfurt-Land: Keutschach, Schieffling.

Dekanat Hermagor: Egg bei Hermagor, Mellwegg, Feistritz an der Gail, Göriach.

Dekanat Villach-Land: St. Leonhard bei Siebenbrünn, St. Stephan bei Finkenstein, Latschach.

Dekanat Rosegg: Sternberg, Gottestal, Lind ob Velden, Köstenberg, Augsdorf, St. Egyden an der Drau, Rosegg, St. Nikolaus an der Drau, Petschnitzen, St. Jakob im Rosental, Maria Elend.

Dekanat Ferlach: Ludmannsdorf, Maria Rain, Köttmannsdorf, Göltschach, Kappel an der Drau, St. Johann im Rosentale, Bärental, Snetschach, Windisch Blaiberg, Loibltal, Waidisch, Zell, Glainach und St. Margarethen.

Dekanat Tainach: Mieger, Radsberg, Rottenstein.

Dekanat Völkermarkt: Diex, Greutschach, St. Peter am Wallersberg, Gorentschach.

Dekanat Eberndorf: St. Kanzian im Jauntale, St. Veit, Stein, Möchling, Abtei, Ebriach, Eisenkappel, Rechberg, Sittersdorf, Globasnitz, St. Stephan unterm Feuersberg, St. Philippen bei Pfannsdorf.

Dekanat Bleiburg: Bleiburg, Edling, St. Michael ob Bleiburg, Neuhaus, Schwabegg.

c) In *Ungarn* sind noch zwei slowenische Pfarreien im Dekanat Szentgotthard/Monošter/St. Gotthard an der Raab geblieben: Stefanovci/Apátistvánfalva und Gornji Semik/Felsöszölnök/Ober-Zemming.

d) Die Zahl der slowenischen Arbeiter und Auswanderer und ihrer Priester beträgt derzeit:

Land	Slow. Arbeiter und Auswanderer	Slow. Priester
USA	350 000	200 30 slow. National-pfarreien
Bundesrepublik Deutschland	40 000 (davon 10 000 Emigranten)	21
Kanada	35 000	20
Argentinien	35 000	76
Frankreich	30 000	8
Australien	22 000	5
Österreich (außer Kärnten)	15 000	35
Schweiz	5 000	9
Brasilien	5 000	12
Belgien	5 000	7
Schweden	3 000	2
Uruguay	3 000	—
Großbritannien	2 000	1
Niederlande	2 000	—

2. Die Albaner

Ein völlig anderes Bild bieten uns die katholischen Albaner Jugoslawiens, die nur etwa 4 bis 5 % der Albaner Jugoslawiens betragen. Da die Albaner Süditaliens und Siziliens zum griechisch-katholischen Ritus gehören und in der Volksrepublik Albanien jede Religionsausübung verboten ist, ruhen auf den rund 50 000 albanischen Katholiken der Diözese Skopje-Prizren und des Erzbistums Bari/Antivari allein alle Schwierigkeiten, die die liturgischen Reformen mit sich brachten[86].

Wie in Nordalbanien, mit dem das Kosovo bis 1912 in administrativer Einheit des Osmanischen Reiches stand, hat auch auf dem Amselfeld der Klerus eine bedeutende Rolle im Leben des Volkes gespielt. Dichter und Schriftsteller wie Ndue Bitici de Marino oder der 1927 von serbischen Gendarmen ermordete Stjefen Gjecovi waren Priester.

86 Die Albaner Süditaliens u. Siziliens feiern die Liturgie albanisch und griechisch. („Liturgjia Hyjnore e atit tonë ndër shejtrat Joan Hrysostomit." Romë 1967).

Nach dem II. Vatikanum übersetzte P. Gjeçaj das Römische Missale ins Albanische und konnte es 1966 in Rom drucken lassen, wo es auch approbiert wurde[87]. „Obwohl dieses Missale nach den weiteren liturgischen Reformen veraltet ist, gebrauchen wir es noch heute. Manche liturgischen Texte haben wir im Rotaprint-Verfahren vervielfältigt, oft aber — je nach Notwendigkeit — übersetzen wir ad hoc die liturgischen Texte aus kroatischen Ausgaben"[88].

In Prizren, einer der am meisten orientalisch anmutenden Städte des südlichen Jugoslawiens, residiert der albanische Weihbischof des Bistums Skopje-Prizren; zur Zeit ist es Msgr. Nikola Prela (38 400 Prizren, Ivana Lole Ribara 9), ein 56jähriger Albaner. Ihm unterstehen auf dem Kosovo-Gebiet 17 Pfarreien und eine selbständige Kaplanei. In einem Teil dieser Pfarreien sind mehr als 99 % der Gläubigen Albaner, so in Zllokuqan, das mit mehr als 7000 Gläubigen gleichzeitig die größte Pfarrei des Bistums ist. Rein albanisch sind ferner die Pfarreien Djakovica (6000 Gläubige), Gllogjan (3000), Stublla (2500), Novaselle (3000), Bec (4000), Bistrazhin (5000), Prizren (1500), Velezhe (200) und Peć (500). Gemischt sind die Pfarreien Priština (1000), Kosovska Mitrovica (500), Uroševac (500), wo sich katholische Albaner und Kroaten die Waage halten. Fast rein kroatisch ist das Dorf Janjevo mit 3500 Gläubigen. Von dieser Pfarrei wurde vor drei Jahren die Kaplanei Peshter abgetrennt, deren Gläubige in der Mehrzahl Albaner sind, die zur Zeit von Priština aus administriert werden.

In Montenegro hat das Erzbistum Bar/Antevari, das noch den stolzen Titel „sedes primatialis totius regni Serviae" trägt, 20 meist kleine Pfarreien mit albanischen Gläubigen. Der Erzbischof und Primas Serbiae Msgr. Alexander Tokić (geb. 1911) ist mütterlicherseits albanischer Abkunft. Die Abwanderung aus seiner Diözese ist sehr stark.

In diesen erwähnten Pfarreien sind neben Albanern auch kroatische Priester und Ordensleute eingesetzt. In Djakovica betreuen Patres der bosnischen Franziskanerprovinz die Pfarrei, doch ist der zweite Kaplan bereits ein junger Albaner. In Stublla ist ein Slowene als Pfarrer tätig, desgleichen in Priština. Unter den Orden sind außer Franziskanern die Salesianer mit albanischem Ordensnachwuchs vertreten. Im Bistum Skopje/Prizren hofft man, bald alle Pfarrstellen mit albanischen Priester besetzen zu können. Zwei Theologen studierten auch in Deutschland in Königstein/Taunus.

3. Die Sorben

Die Kirche hat als Hort des Volkstums bei den katholischen Sorben eine lange Tradition, denn schon Karl IV. wies in seiner Goldenen Bulle von 1356 die Priester an, auch Sorbisch zu lernen. In der Reformation wandte sich ein Großteil der Sorben dem Luthertum zu, nur das Gebiet um Bautzen blieb katholisch. Beide Konfessionen pflegten in den folgenden Jahrhunderten die sorbische Sprache, allerdings in zwei Varianten[89]: Die Protestantische Sorbische Schriftsprache wurde nach einer dem Deutschen angenäherten Rechtschreibung geschrieben, während sich die Katholiken, deren Sprache auf dem westlichen obersorbischen Dialekt fußte, an die tschechische Orthographie hielten. Für die Katholiken wichtig war das Sorbische (Wendische) Seminar in Prag, das 1728 auf der Kleinseite gegründet wurde, um sorbischen Priesternachwuchs auszubilden. J. Handrik schreibt in seiner sorbisch geschriebenen Geschichte dieser Lehranstalt: „Das Sorbische Seminar war nur gegründet worden, damit die jungen Sorben, die in der Fremde studieren mußten, ihre Sprache und Sitten nicht vergäßen, und sich in beiden so vervollkommneten, daß sie später den sorbischen Menschen ihre Muttersprache lehren und in ihr zu predigen vermöchten"[90]. Einer der bedeutendsten Zöglinge dieses Seminars war Jakub-Bart-Ćišinski, der im 19. Jahrhundert als katholischer Priester in der Lausitz und in Dresden wirkte und der größte sorbische Dichter ist[91]. Heute werden die Sorben in der DDR-Verfassung in Artikel 11 ausdrücklich erwähnt: „Bürger der Deutschen Demokratischen Republik sorbischer Nationalität haben das Recht zur Pflege ihrer Muttersprache und Kultur. Die Ausübung dieses Rechts wird vom Staat gefördert".

Für die sorbische Seelsorge gibt es innerhalb des Meißener Ordinariates ein eigenes sorbisches Referat, das Prälat Johann Andritzki mit dem Sitz in Bautzen (An der Petrikirche 9) leitet. Die Sorben verfügen über derzeit 28 eigene Priester, die auch im deutschen Sprachgebiet arbeiten und auch in sorbischen Pfarreien wenigstens Sonntags einen deutschsprachigen Gottesdienst abhalten. Da es kaum noch einsprachige Sorben gibt, predigen diese Geistlichen fließend in beiden Sprachen. Für die Katechese sind Bücher für alle Jahrgänge in Sorbisch gedruckt worden, so bereits der deutsche Einheitskatechismus, seitdem auch das „Glaubensbuch". Ein sorbisches Gebetbuch „Wosadnik" ist trotz einer Auflage von 12 000 Exemplaren seit langem vergriffen.

Nachdem bereits seit 1950 Bischof Spülbeck von Meißen als Auctoritas territorialis dem Sorbischen breiteren Eingang in die Gemeinschaftsmesse gewährte, erfolgte nach der Promulgierung der Konstitution De Sacra Liturgia die volle Anerkennung des Sorbischen im Gottesdienste. Das erste Heft von „Notitiae"

87 Meshari i të Kremteve. Përkthye dhe zhvillue prej At Danjel Gjeçaj ofm. Romë 1966.
88 Brief des Pfarrers aus Djakovica, Fr. Emmanuel Klajić an den Autor vom 15. 3. 1973.

89 Vgl. dazu Titel wie „Grammatik der wendischen Sprache katholischen Dialekts" von Fr. Schneider (1853) u. a. Haarmann spricht neben Ober- und Niedersorbisch von einem eigenen katholischen Kulturdialekt.
90 J. Handrik, Stawizny Serbskeho Seminara w Praze. In: ČMS, 157 (1930), S. 17.
91 Seine gesammelten Werke erscheinen gegenwärtig neu. Von sieben Bänden sind seit 1969 bereits fünf erschienen.

führt als Decretum particulare für Germania an: Misnensis (24. apr. 1964, Prot. n. 607/64; 23. Febr. 1965, Prot. n. 600/65): probatur usus linguae sorbicae intra limites pro Germanica statutos: et confirmantur interpretationes populares . . ."[92] Wegen der geringen Anzahl an Pfarreien werden die sorbischen Texte nur hektographiert herausgebracht, im Druck erschienen sind das Neue Testament und die Psalmen; das Alte Testament ist bereits ausgedruckt und soll heuer erscheinen.

„Katholische Sorben leben geschlossen im Gebiet zwischen Bautzen-Kamenz und Hoyerswerda, und zwar in den Pfarrgemeinden Bautzen, Radibor, Sdier, Wittichenau, Ralbitz, Croswitz, Nebelschütz, Ostro und Storcha. Eine Minderheit katholischer Sorben gibt es auch in den Gemeinden Kamenz und Schirgiswalde . . . In den genannten Gemeinden ist regelmäßig täglich sorbischer Gottesdienst mit guter Beteiligung, sonntags bzw. am Samstagabend aber auch Gottesdienst in deutscher Sprache . . .", teilte uns der Vorsitzende der Arbeitsgemeinschaft katholischer sorbischer Geistlicher, Martin Salowski, in einem Brief vom 11. 2. 74 mit.

4. Die Furlaner

Das kulturelle und nationale Erwachen der Furlaner erlebte nach dem Krieg einen ungeahnten Aufschwung. Neben intensiver Sprachpflege konnten sich die Furlaner auch politisch profilieren und in der Partei movimento Friuli zwei Vertreter ins Regionalparlament senden. Die Bewegung zu Gunsten des Furlanischen als Kirchensprache für die mehr als eine halbe Million Furlaner[93] konnte sich auf große Vorläufer in der Vergangenheit stützen. Hieronymus Megiserus hatte bereits 1593 in seinem Buch mit dem Vater Unser in 40 Sprachen auch die „Goritianorum et Foroiuliensium lingua" aufgeführt[94]. Aus dem Jahre 1794 existiert ein anonymes Manuskript „I Sacris salms traspartaz nella lenghe friulane". Aus dem gleichen Jahrhundert ist uns eine Handschrift des Giuseppe Moroni aus Cividale erhalten, die ebenfalls die Psalmen enthält[95]. 1820 enthält ein Gebetbuch aus Udine auch liturgische Texte[96]; Teile des Neuen Testamentes

92 Notitiae I (1965), S. 17.
93 Über die Verteilung und Zahl der Furlaner siehe das in Anmerkung 84 erwähnte Werk.
94 H. Megiserus, Specimen quadraginta diversarum atque inter se differentium linguarum et dialectorum; videlicet Oratio Dominica, totidem linguis expressa. Francoforti 1953. Nr. IX („Pari nestri, ch'ees in cijl: see santificaat lu to nom . . .")
95 Il libri dei cent e cinquante salms de sacre scritture spiegat in viars furlans cull'azzonte traduzion, parimentri in viars, di alcuns cantis de sacre scritture e del Te Deum laudamus. Vgl. dazu auch „Ce fastu?" VII (1931), S. 6/7.
96 Traduzion in dialet gurizzan friulan dellis litaniis di dug i sanz cui salmos 69, 146, 66, 147, 22, 6, 45, 78, 90 e cullis rispetivis preieris e oranzions. Udine 1820.

folgen[97]. Solange die Österreicher in Friaul waren (bis 1866), war das Furlanische auch Predigtsprache. Nach massiver italienischer Unterdrückung folgte seit 1945 die Nachkriegsrenaissance. „A partire dagli anni settanta, non a caso dopo il Concilio Vaticano Secondo, si registra tutta una „fioriturı" di traduzioni realizzati con intenti liturgico-pastorali"[98]. Leider stellte sich der italienische Erzbischof Zaffonato gegen das Furlanische, auch dann noch, als das ganze römische Missale übersetzt war: „Anche in questo risveglio culturale della lingua friulana, i preti hanno avuto una parte rilevante. Un'opera importante in questo caso e stata la traduzione del messale romano in Friulano (Messal Furlan) a cui pero il vescovo non ha voluto dare l'imprimatur; questo fu concesso dall' arcivescovo Gorizia, ma fu diffidato da Roma. L' arcivescovo di Udine permisse che si celebrasse ogni domenica la messa in friulano in una chiesa di Udine. Appena venuto il nuovo vescovo (25 febbraio 1973) gli fu fatta la richiesta di approvazione del messale, ma non volle farlo per esplicito divieto di Roma. Egli allora fece ricorso a Roma in tono energico, ma finora non ha ottenuto risposta"[99].

Uns scheint, daß das Furlanische sich in den Kirchen durchsetzen wird. Die liturgische Sonderstellung des Furlanischen wird heute nicht mehr umstritten[100]. Eine rege Übersetzungstätigkeit auf literarischem Gebiet[101] und die Pflege des Furlanischen im Volk, auch bei den Auswanderern[102], und bei den Gebildeten gab dieser Sprache wieder festen Boden. Die Udinenser Tradition knüpft heute bewußt an das Patriarchat Aquileja an und verteidigt dadurch die Sonderstellung gegenüber dem Italienischen. Organisationen wie z. B. Clape Cultural Aquilee (33 100 Udine, Borc di Grezzan 6) und Clape Culturale Rasmo di Valvason haben durch Druck und Verbreitung liturgischer Texte, vor allem auch liturgischer Gesänge das Furlanische in der Kirche wurzeln lassen[103].

97 Lu sant Vanzeli di Jesu Christ seont Matie volgarizatto in dialetto friulano dal conte Pietro dal Pozzo. London 1860.
98 Clape Cultural Aquilee, La Bibie furlane. Udine 1974, o. S.
99 Brief vom 25. 1. 74 an den Autor. Inzwischen erschien außer dem Messal furlan par l'an A. Gurizze (= Görz) 1971 auch Messal furlan pal an B. Udine 1973.
100 Vgl. dazu: Giovanni Frau, Individualità linguistica del Friulano. In: Corriere del Friuli vom 1. März 1974. Auch als Sonderdruck beim Clape Cultural Aquilee erschienen.
101 Zur Zeit sind 117 Autoren aus 17 verschiedenen Sprachen teilweise ins Furlanische übersetzt worden. Dazu: Gianni Nazzi, Le traduzioni in Friulano, in: Corriere del Friuli vom 15. 2. 1974.
102 So erscheint z. B. in Bellinzona „La Patrie dal Friul" für die Furlaner in der Schweiz. Auch die in den USA geborene furlanische Dichterin Renza Snaidero (geb. 1920 in Omaha-Nebraska) schreibt in der Muttersprache.
103 Der Regisseur und Dichter Pieri Pauli Pasolini hat Teile des Lukas-Evangelium, die Klagen des Jeremias und das Buch Baruch ins Furlanische übersetzt. Meni (Otmar Muzzolini), Redakteur des Almanachs „Strolic" und der Vierteljahresschrift „Sot la Nape" übertrug: „Vanzeli di NSJC secont Mateo" (Udine 1970); Markus erschien 1971, 1972

D *Ausblick*

Verschiedenartig ist die Art und Weise, in der die europäischen Staaten ihrer Pflicht nachkommen, ihre nationalen Minderheiten zu schützen: „Ein weiter Bogen spannt sich von der totalen Leugnung allogener Fakten im romanischen Süden bis zur Quasisouveränität der 27 000 Schweden auf den Ålandinseln[105]. Zwischen kulturellem Genocid und der Gewährung echter Autonomie reicht die Bandbreite staatlicher Lösungen. „La France se veut francaise dans ses province bretone, basque ou Alsacienne; L'Italie, italienne dans se dependance slovènes, allemandes ou francaises; L'Espagne, castillane jusqu'en Euzkadi, en Catalogne ou Galice"[106]. Die Kirche müht sich hier um bessere Lösungen, respektiert das Volkstum und nimmt auch Konflikte mit der Staatsgewalt in Kauf, wie den im Frühjahr 1974, als Bischof Añoveros für mehr Rechte der Basken im öffentlichen Leben eintrat und gleichzeitig die katalanischen Bischöfe dies auch für Katalanien forderten. Auch bei der dritten, spanischen Minderheit, den in Deutschland weniger genannten Galiciern, vertritt die Kirche deren Rechte[107]. Gleiches gilt von Frankreich, wo *nur* die Kirche die Sprache der Volksgruppen achtet und gebraucht; ebenso in Italien[108]. In einem Zeitalter der Völkerwanderungen sollten diese soziokulturellen Faktoren auch der Vergangenheit[109] besser untersucht werden, um die Kirche bzw. jede Religionsgemeinschaft in ihr Volk (und wechselseitig) wieder ganz zu integrieren und heimisch werden zu lassen. Nur flüchtige Beobachter halten eine Förderung von Volksgruppen und Sprachminderheiten im Zeitalter der europäischen Einigung für unangebracht. Die Ausgestaltung neuer Volksgruppen und ihrer Sprachen zu soziolinguistischen Einheiten auch im 20. Jahrhundert[110] berichtet vom Gegenteil.

---

auch Lukas. Außerdem erschienen folgende andere NT-Ausgaben: „Il Vanseli di Nestri Signor Gjesu Christ voltât dal grec dal prof. Checo Placerean. Udine 1970. „I Faz dai apuestui voltâz par furlan dal test origjnal". (P. Landar. Udine 1971).

104 Mir liegen vor: La sante messe. Cjant de Madone (Magnificat). Messe celtiche. In non dal Pari dal Fi e dal Spirtu Sant. Alle Udine 1973.

105 Heinz Schillings in: Stellung der hochdeutschen Volksgruppe im Königreich Belgien. Entwurf einer Globallösung. Eupen 1971. S. 1.

106 G. Heraud, L'Europe des Ethnies. Paris 1963. Dt. Ausgabe: Die Völker als Träger Europas. Wien-Stuttgart 1967. Hier zitiert nach Schillings, S. 1.

107 Ein im September 1968 erschienenes „Misal Galego" für den galicischen Gottesdienst wurde am 8. 12. 1968 von Rom genehmigt.

108 In der Provinz Cuneo wird neuerdings auch das Provenzalische im Gottesdienst gebraucht. Vgl. dazu „Coumboscuro. Periodico della Minoranza Provenzale in Italia". XII (1973), Nr. 49.

109 Man denke nur an die Ausgestaltung des Jiddischen als eigene Sprache, ebenso des Judenspanischen auf dem Balkan und in der Levante, des Karaimischen in Osteuropa oder der „Muslime im ethnischen Sinn" in Jugoslawien.

110 Erst im 20. Jahrhundert wurden in Europa folgende Sprachen zu Kultur- bzw. Amtssprachen: Färisch, Mazedonisch, Letzeburgisch, Gagausisch, Korsisch, Dobrudschatatarisch, Bačkaruthenisch u. a.

Buchbesprechungen

B e r n h a r d H ä r i n g. **Das Haus des Gebetes.** Bd. 19 der Topos-Taschenbücher – Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1973, 136 S. DM 5,80.

„Lachen ist auch eine Art Gebet, und nicht einmal die schlechteste." Diese Bemerkung aus dem Büchlein von B. Häring über die neue Gebetsbewegung, die er „Haus des Gebetes" nennt, läßt aufhorchen in einer Zeit, da man den Katholiken nachgesagt hat, sie liefen ständig mit trauriger Miene herum. „Der Teufel des Pessimismus, der Angst und das Geschrei um Verunsicherung sind wirklich ausgetrieben." Wenn das gesagt werden kann, muß sich Wesentliches getan haben in diesem Haus des Gebetes. Der Ausdruck stammt von B. Häring. Er hatte sich der inneren Unruhe vieler Ordensleute und Priester angenommen, die nicht viel von dem Gerede jener hielten, die das Gebet vernachlässigten mit der Entschuldigung All mein Leben ist Gebet. Neue Wege wurden eingeschlagen. Dabei kam die Vitalität der Amerikaner zupaß, die unbekümmert gegenüber allen Orthodoxien bereit ist, „neue Vorstöße in Richtung auf hoffnungsvolle Horizonte" zu unternehmen, und auch immer neue Experimente hervorbringt, wie J. Hoffmann-Herreros im Nachwort betont. „Ein Haus des Gebetes ist kein Kloster, sondern ein Ort, an dem apostolisch Tätige sich von Zeit zu Zeit innerlich erneuern. In einem Haus des Gebetes soll das religiöse Leben periodisch ‚ins Gleichgewicht' gebracht werden", sagt Thomas Merton dazu, der sich wie andere in den verschiedensten Gebetstraditionen Erfahrene, darunter auch ein jüdischer Rabbi aus der chassidischen Tradition, der Abt eines Hinduklosters in Ceylon und Lehrer des Integralen Yoga, dem Experiment zur Verfügung gestellt hat. Wesentlich ist, daß man sich bemüht, sich selbst zu finden. Kennzeichnend war die Erfahrung, daß die kleine Gemeinschaft sich als äußerst hilfreich erwiesen hat. Auf die rechte Spannungsmitte kommt es an. Ein existenzielles Grundgesetz wurde sichtbar: Die Freude am Zusammensein mit anderen ist die notwendige Voraussetzung für die Freude am Alleinsein. Zusammensein, Zusammenwachsen, Gruppendynamik sind die Schlüsselworte der religiösen Erneuerung unserer Tage. Man muß sich Zeit gönnen, will man zum Gebet finden. Aber Thomas Merton schreibt, „Die Zeit des Christen ist freie Zeit, ist Freizeit." Etwa sieben Wochen haben sich die teilnehmenden Gruppen am Experiment „Hoffnung '69" aus dem Alltagsgetriebe zurückgezogen. Zum Wochenende kehrten die Priester in ihre Gemeinden zurück. Überhaupt will man sich nicht aus seiner Berufsaufgabe davonstehlen. Vielmehr berichten Teilnehmer, daß sie einen neuen Zugang gefunden haben. Aktion oder Kontemplation werden nicht als Widerspruch empfunden. Entscheidend ist, daß man zu einer durch und durch christlichen Persönlichkeit heranreift. Von da aus kann man neu zu den Mitmenschen gehen.

Kritische Fragen, die sich bei der Lektüre der Berichte stellen, greift das Buch zum Teil schon selbst auf. Unverkennbar ist der Impuls der von der Katholischen Pfingstbewegung kommt. Den Vorwurf, das Ganze sei zu protestantisch, entkräftet man mit dem Hinweis auf das positive Ergebnis einer Überprüfung durch die Bischofskonferenz der USA. Dem Hinweis auf die starke Emotionalität begegnet man mit der psychologischen Notwendigkeit, beim Beten den ganzen Menschen ins Spiel zu bringen, also Gefühle, Wille und Verstand. Man kann freilich sagen, dies alles sei nicht nach seinem Geschmack. Doch wird darauf geantwortet, daß die charismatische Erneuerung nicht übersehen werden darf.

Man muß B. Häring dankbar sein, daß er diesen Einblick in eine neue spirituelle Bewegung ermöglicht. Inwieweit sie weltweit werden wird, muß sich zeigen. Jedenfalls, wenn die Freude das Schlüsselwort für die ersten Schritte geworden ist, dann wird „Haus des Gebetes" zum Zeichen der Hoffnung — für alle. *K.-H. Kleber*

Walter Kasper, **Glaube im Wandel der Geschichte.** Bd. 21 der Topos-Taschenbücher — Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1973, 213 S. DM 7,80.

Immer mehr widmet sich die Theologie neuerdings Fragen der geschichtlichen Dimension des Menschen. Nicht der feste Besitzstand gilt für den Menschen, und damit auch für den Christen, sondern das ständige Unterwegssein auf Gott hin. Nicht im Ortlosen begegnet Gott dem Menschen, er hat ihn in einer geschichtlichen Stunde angesprochen und heischt Antwort aus der konkreten Situation heraus. Das bedeutet Fluß und Bewegung, bringt Unruhe und läßt die secura insecuritas deutlich werden auch für den Glaubenden. Damit ist aber auch immer wieder Neubeginn möglich und die Chance zur Verwirklichung des Heilsauftrags.

Das vorliegende Taschenbuch ist eine Sammlung verschiedener Aufsätze und Vorträge aus den letzten Jahren, in denen der Tübinger Dogmatiker den geschichtsbedingten Wandel im Glauben darlegt. Gedacht ist es als eine Hilfe für den suchenden Menschen, nicht als eine abstrakt-theologische Abhandlung. Und Kasper versteht es, seinen Zuhörer, resp. Leser anzusprechen. Aus seiner umfassenden Sachkenntnis kann er die verschiedenen Themen von den verschiedensten Seiten her angehen, so daß man auch tatsächlich in die Lage versetzt wird, den Standort zu überprüfen. Obwohl Kasper Recht hat, wenn er eine Zusammenstellung einzelner Abhandlungen als ein Bild für den fragmentarischen Charakter gegenwärtiger Theologie bezeichnet, ist es zu wünschen, daß er seine Absicht verwirklicht und die vorliegenden Skizzen bald auch in systematischer Weise ausarbeitet. Der Leser dieses Bändchens ist sicher sehr daran interessiert.

K.-H. Kleber

J. Sudbrack, **Personale Meditation.** Bd. 16 der Topos-Taschenbücher, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1973, 149 S. DM 6,80.

Man muß J. Sudbrack schon dankbar sein, daß er uns die „vier Bücher von der Nachfolge Christi" neu erschließt. Es wird sicher von vielen mit ihm als ein Wagnis erachtet, gerade diese so eigene, personale Meditation, wie sie uns in der Schrift des Thomas Hemerken aus Kempen gegeben ist, in unsere Zeit zu stellen. Aber es ist etwas an dem Wort von Jochen Klepper, daß man in die Worte anderer flieht, weil man sich vor den eigenen Worten scheut, wenn es um die wichtigsten Dinge geht (7). Der moderne Wortschatz macht es dem heutigen Menschen nicht leichter, sich zur Sprache zu bringen. Daß freilich die alten Texte vielfach eine Brücke zum Verständnis für heute brauchen, versteht sich. J. Sudbrack ist ein erfahrener Brückenbauer, dessen Werk man sich getrost anvertrauen kann. Daß er seine Erfahrungen aus den Begegnungen mit den „ständigen Gesprächspartnern, den östlichen Religionen" einbaut, ist gerade heute weithin bedeutsam.

K.-H. Kleber

Geck, L. H. A.: **Die Freizeitprobleme in der wissenschaftlichen christlichen Gesellschaftslehre.** 82 Seiten, DUNCKER & HUMBOIT, Berlin 1973. DM 16,60.

Der durch Veröffentlichung einer Reihe sozialtheologischer Studien schon bekannte Autor befaßt sich hier mit einem Thema, über das jüngst zunehmend sozialwissenschaftliche Literatur erscheint. Diese hat meist soziologischen Charakter, wobei zuweilen auch die entsprechenden psychologischen Dimensionen miteinbezogen werden. Von theologisch-ethischer Seite her ist das Freizeitproblem bisher lediglich in sporadischen Aufsätzen und Lexika-Artikeln aufgegriffen; eine monographische Systematik steht noch aus. Zumindest eine wertvolle Vorarbeit zu einer solchen liegt nun in der jüngsten Publikation G.s vor (vgl. bes. 58–82). Sie bildet probate „Grundlagen" einer „Freizeitlehre im Rahmen der christlichen Gesellschaftslehre" (Vorwort). Der Verfasser bietet im 1. Teil (12–48) eine differenzierte Analyse des Phänomens Freizeit. Es wird in seiner historischen Entwicklung und soziologisch-sozialpsychologischen Bedeutung aufgezeigt; auch die sozial*biologische* Komponente kommt zur Sprache. Der Darstellung ökonomischer Gesichtspunkte und sozialphilosophischer Gedanken folgen schließlich Ausführungen zur Sozialpolitik des Freizeitlebens. Auf dieser im 1. Abschnitt erfolgenden zusammenfassenden Bilanz bisheriger Überlegungen der „einzelnen sozialwissenschaftlichen Disziplinen" (49) zum Komplex Freizeit stockt G. seinen genuinen Beitrag zur „Christlichen Gesellschaftslehre des Freizeitlebens" auf. Eine solche auszubauen steht um so dringlicher an als es bis zur Gegenwart in moraltheologischen Lehrbüchern „bei einem Kapitel oder einem Abschnitt über Erholungen und Vergnügen" blieb (51). Pastoraltheologisch fallen die Bemühungen um Sonntagsheiligung ins Gewicht; über Freizeit finden kirchliche Tagungen statt (man denke an das in Frankreich aktive Institut der „Semaines Sociales"); nach dem Kriege mehren sich kirchenamtliche Äußerungen und Aktivitäten der Tourismusseelsorge. „So liegt manches zu Beachtende für den Aufbau einer kirchlichen Chr. Gesl. des Fz-Lebens vor, dennoch sehr wenig für eine wissenschaftliche Chr. Gesl." (56). G. begreift Freizeit richtig als „Teilzeit des menschlichen Lebens"; ja im Letzten geht es um „Freiheit in der Zeit" (62 f.). Dieser Begriff verrät den anthropologischen und vital-relevanten Hintergrund der Freizeit-Problematik. Dabei kommt gerade dem Christen eine doppelte Freizeit-Aufgabe zu: „Einmal die Pflege des natürlichen leiblich-geistig-seelischen Lebens, wie sie allen Menschen obliegt, sodann die Pflege eben des spezifisch christlichen Leben" (64). Aus diesem dogmatischen Axiom läßt sich die lange verkannte, aber ethisch unabdingbare Forderung einer „Körperkultur" folgern, die eine nicht unwesentliche Aufgabe des Freizeitlebens ausmacht. Dieses gilt es dann in rechte Beziehung zum Bewegungs- und Arbeitsrhythmus zu setzen, der seinerseits wieder vom „Pol der Ruhe" her begriffen werden muß. Der Verf. spricht in diesem Zusammenhang von der Notwendigkeit des Entwurfs einer „Theologie der Ruhe" (66) — der Ruf danach ist zwar verständlich weil sachlich gerechtfertigt, aber mit derlei Formulierungen überdehnt man mal wieder den Bogen der inflationierenden „Genetiv-Theologien" (vgl. „Theologie der Rekreation" (72) —, welche die Ruhe als individuelle und soziale Lebensaufgabe indiziert. Hier sollte expressis verbis darauf hingewiesen werden, daß das Einüben in die Ruhe vielleicht zu den gewaltigsten Aufgaben des christlichen Freizeit-Ethos zählt, wo sie doch gerade in unserer Zeit oft inhumaner Hektik auch eine sozio-hygienische Funktion zu erfüllen hätte. Das Gelingen treffender Wertung des quasi dialektischen Verhältnisses von Arbeit und Freizeit, von Bewegung und Ruhe hängt nun allerdings von einer adäquaten Einstellung zur Zeit überhaupt ab. Daß des Autors Bemerkung: „Einen harmonischen Einklang von einzelmenschlicher Freiheit und gemeinschaftlicher Freiheit in der Freizeit zu erwirken und zu erhalten, ist keine leichte Aufgabe" (71) zutrifft, dürfte einleuchten. Dies erweist sich

an vielen freizeitbestimmten Verhaltensstilen; man denke nur aktuell an fragliche Auswirkungen eines konsequent kommerzialisierten Tourismus. Die Einengung einzelmenschlicher Entscheidung wird im Zeitalter des Massenkonsums, der ja weitestgehend von der Frei-Zeit lebt, zum täglichen Schicksal. Leider geht der Verf., der mit Recht die Bedeutung der Freude — nach Thomas von Aquin übrigens eine Tochtertugend der caritas — herausstellt (81), auf die Notwendigkeit einer „Freizeit-Askese" nicht ausführlicher ein. Die „Liebe zur Stille" (81) beinhaltet schon einen Großteil solch aszetischer Einstellung, die heute empfehlenswerter und sittlich gebotener denn je sein dürfte.

Es versteht sich, daß bei der Kürze der Darstellung immer nur ein Durchblick durch die jeweilige Thematik möglich ist. Gerade darin liegt der Vorzug dieser Schrift: rasche Orientierung über die einzelnen Fragenkomplexe. Bisweilen scheint der Autor vom Thema abzugleiten — vielleicht aus der anspruchsvollen Zielsetzung dieser Studie, „den Weg zu einer wissenschaftlichen Chr. Gesl. am Beispiel einer Lehre des Fz-Lebens aufzureißen" (77 f.). Störend wirken stellenweise der etwas harte Stil und die manchmal breite Diktion (En passant seien zwei Druckfehler vermerkt: bliebt [51]; formulieret [75]).

Vorliegende Schrift macht Ernst damit, die Freizeitprobleme mit theologischen Daten zu konfrontieren. Es wäre im Interesse der Forschung und wissenschaftlichen Information indes zu wünschen, daß G. das hier aufbereitete Material in einer weiterführenden Publikation eingehender Analyse unterzöge und die sozial-ethischen Folgerungen noch markanter formulierte. Eine dankbare und zumal vordringliche Aufgabe, zu welcher der Autor aufgrund seiner fachlichen Expertise berufen sein dürfte. *Martin Rock*

E. K. Scheuch/R. Meyersohn (Hrsg.), **Soziologie der Freizeit.** Neue Wissenschaftliche Bibliothek. Soziologie. Verl.: Kiepenheuer & Witsch (Köln 1972) Band 46. 400 Seiten. Leinen DM 38,—; brosch. DM 28,—.

Nach Scheuch ist Freizeit aus einem Problem der Sozialphilosophen und Gesellschaftskritiker zu einem zentralen Forschungsobjekt der Soziologie aufgerückt (vgl. Vorwort 9). In der Einleitung unterscheidet Meyersohn 4 Arten der Freizeit-Verwendung: Ruhe und Wiederherstellung der Kräfte; Unterhaltung, Zerstreuung und Vergnügen; Selbstverwirklichung; Erbauung (16—19 f.). Scheuch meint, für die Nutzung von freier Zeit sei heute nicht Betäubung und Beschäftigungswut kennzeichnend, sondern ein „undramatisches Dahinleben" (26). Typisch für unsere demokratisierte Massengesellschaft sei die Erscheinung, daß denjenigen freie Zeit zuwächst, die sie im 19. Jahrhundert fast nicht besaßen. „Gerade diese Umkehrung in der Verfügbarkeit über freie Zeit könnte gesellschaftlich dramatische Konsequenzen haben" (29). Die Vermehrung der freien Zeit führt insgesamt zur Vergrößerung des in Gegenwart von Familienmitgliedern verbrachten Zeitraums. Freizeit am Wochenende ist jedenfalls ein neuer „Konsumspielraum" (34).

In dem informativen Beitrag über den Begriff der Muße zeigt de Grazia, wie den Griechen, die die Muße entdeckt haben (67), diese gleichbedeutend mit Weisheit und Glückseligkeit war. Für Seneca z. B. sind nur jene, die sich der Philosophie widmen, wahre Menschen der Muße (65). Zeit für Muße und Humanität werden hier also zusammengeschaut. Auch Christus hat durch seine Orientierung an Gott „entscheidend auf die Idee der Muße gewirkt" (67). Aber im späten Mittelalter begnügt sich der Mensch nicht mehr damit, durch Kontemplation die ewige, harmonische Ordnung zu erfassen, sondern er greift aktiv in die Natur ein (69). — L. Löwenthal stellt in diesem

weiteren Zusammenhang fest, daß die Pascalsche Verdammung aller Unterhaltung (der distraction und des amusement in der Sprache Pascals) lange das Feld beherrschte. Dies führte zu einer weitgehend negativen Haltung gegenüber der Massenkultur (84). Die Schwierigkeiten der überlegenen (höheren, elitären) Kultur seien in der Massengesellschaft aber die gleichen wie in jeder anderen Gesellschaft (Shils 109). Was die Umverteilung von Freizeit und Arbeit betrifft, so haben obere Schichten insgesamt sogar „eher einen Verlust an freier Zeit erlitten" (176). (Vgl. dazu den Aufsatz von R. S. Weiss/D. Riesman: 260) Unter anthropologischem Gesichtspunkt aufschlußreich ist die statistische Feststellung, daß ein enger Zusammenhang zwischen allgemeiner Zufriedenheit eines Menschen und Arbeitszufriedenheit besteht (vgl. 240 f.). Interessanten Ausführungen über „Freizeit und Fernsehen" (267—288), über „Sport und Kultur" (290 bis 301) folgt eine vom Mitherausgeber Scheuch verfaßte Studie über „Ferien und Tourismus als neue Formen der Freizeit" (304—317). Dem Normaltourist kommt es demnach darauf an, aus den Gruppenbezügen des eigenen Alltags herauszufinden ohne sich in andere Verhältnisse einpassen zu müssen (309). „Distanz zur gewohnten Umgebung zu gewinnen — dies scheint das zentrale Motiv des modernen Urlaubs zu sein" (313).

Nach diesen freilich nur punktuellen Wiedergaben aus dem Sammelwerk möchte der Rezensent einige Schwerpunkte anpeilen bzw. da und dort Kritisches vermerken. Die von Meyersohn angesprochene Wechselwirkung von Arbeit und Freizeit verdient ernste Beachtung (vgl. 16). Das Problem ist also nicht nur, Freizeit zu besorgen, sondern die Arbeitszeit selbst schon (und auch) zu „humanisieren". Eine nicht frustrativ erlebte Arbeitszeit wirkt sich von vorneherein positiv auf das Erlebnis der Zeit nach und außerhalb der Arbeit aus. Über dieses anthropologisch relevante Phänomen hätte ausführlicher gehandelt werden sollen. Denn: Eine der wichtigsten Arten der Freizeit-Verwendung, die Selbstverwirklichung bzw. Persönlichkeitsbildung, findet nicht notwendig in der Freizeit statt (vgl. 18). Der Gedanke der Selbstverwirklichung wird hier aber nach spezifisch soziologischen Kategorien gefaßt. Empirische Forschung geht eben nicht auf die „persönliche Bedeutung und den sozialen Sinn" des Freizeitverhaltens ein, wie Meyersohn selbst aussagt (20). Sogar soziologisch wissen wir indes über das „tatsächliche Verhalten der Menschen in der Freizeit wenig" (Scheuch 25 f.). Hilfreich für eine gültige Wertung der Freizeit-Aktivitäten ist die 1. Definitions-Phase von Massengesellschaft. Nach Scheuch besagt sie nämlich in erster Linie „weitgehend Pluralismus und/oder Agnostizismus in bezug auf Lebensziele und Ordnungsvorstellungen" (26). Die Abhandlung Löwenthals führt in dieser Richtung des Forschens etwas weiter (vgl. 85 f.). Aber schon aus wissenschaftsmethodischen Gründen entwindet sich das Nachfragen nach den tiefer ankernden, weltanschaulich bedingten, Motiven dem diagnostischen Instrumentarium der Soziologie. Sozialethische Affinität weist der Beitrag von S. de Grazia auf — was nämlich die Konsequenzen seiner Ausführungen über den Begriff der Muße für eine Kritik des Leistungsprinzips angeht. Die unterschiedliche Stellung von Montaigne und Pascal zur Unterhaltung hätten pointierter und vertiefter untersucht werden sollen. Den Begriff der Muße entfaltet dann Rosenmayr treffend, wenn er ihr die Aufgabe zuschreibt, die Voraussetzungen für kritische Rezeptivität zu schaffen (223). Es erhebt sich die Frage, ob Shils die Chance der Industrie nicht zu optimistisch sieht (vgl. 89 f.), weil doch heute mehr subalterne, mittelmäßige als hohe Kultur konsumiert wird (92 f.); jene aber wirkt nivellierend, entpersönlichend (vgl. das über die Isolation und Ohnmacht der Intellektuellen Gesagte: 102). Der im letzten Satz formulierte Appell an die Verpflichtung der Intellektuellen ist erstens ein verbaler Appell, und zweitens werden die hier angesprochenen Aufgaben der Intellektuellen von diesen selbst ganz verschieden verstanden, so daß ein geschlossenes Handlungskonzept

nicht zustande kommt. Erwägenswert sind die Hinweise M. Clawsons auf den Faktor Zeit, deren Verfügbarkeit als ein Wert gesehen werden muß, der dem des Geldes gleichkommen mag: Zeit als „Reichtum“ und entscheidender Bestandteil des Lebens (151). Diese Einschätzung wird um so verständlicher als Rosenmayr die Muße als qualitative Kategorie einstuft (222). A propos Tourismus hätte doch die Frage anklingen sollen, ob er den Menschen Vorurteile gegenüber fremden Menschen und Ländern nimmt oder nicht; denn die Vorurteile und Klischees sind es ja, die letztlich dem „Ausprobieren verschiedener Lebensweisen“ (314) entgegenstehen.

Das Sammelwerk, in dem keine das Problem konstituierende Thematik nicht wenigstens tangiert wird, endet mit einer ausführlichen Bibliografie (329–340), mit einem Personen- und Sachregister. Es handelt sich um eine monographische Untersuchung zur Freizeitthematik, wobei auch amerikanische Forschungsaspekte und – Ergebnisse vermittelt werden. Das Opus gehört nicht nur zum Handwerkszeug des Soziologen – was sich aus dem Titel des Buches evident ergibt –, sondern auch zur Fachlektüre der mit Anthropologie und Sozialethik Befaßten.

M. Rock

Weiler R. / Zsifkovits V. (Hrsg.), **Unterwegs zum Frieden.** Beiträge zur Idee und Wirklichkeit des Friedens (Sozialethik und Gesellschaftspolitik). Wien-Freiburg-Basel: Verlag Herder. 1973. 633 Seiten.

Nach P. Seibt besteht die von ihm thematisierte nukleare Bedrohung nicht zuletzt auch darin, daß die technologischen Möglichkeiten der friedlichen Nutzung der Kernenergie den friedensbedrohenden Abstand zwischen Industrienationen und Dritter Welt vergrößern. Das Paradoxe der atomaren Politik liege in der stetigen Beseitigung der Stabilität des Abschreckungssystems, „obwohl doch in dieser Stabilität allein die Sicherheit liegen kann“ (33). Die in der Fixierung auf militärische Sicherheit gegebene Behinderung des sozialen Lernens mache die eigentliche Bedrohung der Menschheit aus. Eine Gefährdung des Friedens rühre wesentlich auch vom Selbst- und Fremdverständnis der Staaten her (Hättich 38); daraus resultiere die Notwendigkeit, eine transnationale Politik zu entwerfen (50). Schutz, der sich bezüglich des Aggressionsverständnisses in seiner Abhandlung „Die menschliche Aggression und der Krieg“ für die Instinkt-Theorie entscheidet, sieht richtig die positiven Aspekte des Phänomens Aggression: „Es gibt sicher keinen menschlichen Einsatz für irgendeine Sache ohne die Beteiligung einer gehörigen Portion Aggression“ (73; vgl. M. Rock, Aggression einmal anders: Trierer Theologische Zeitschrift 6 [1973] bes. 372 f.). Leider werden konkrete Möglichkeiten der Bekämpfung destruktiver Aggression kaum genannt. Die Bedeutung empirischer Forschungen für die Wissenschaft der Ethik wird besonders von N. Choucri betont. Sie bilden die unabdingbare Basis für „Werturteile, ... ethische Entscheidungen, ... moralische Schlußfolgerungen“ (93); d. h. ohne Kenntnis ethologischer Eigenheiten eines Volkes kann auch der Trend zu internationalen Konflikten nicht reguliert bzw. abgeblockt werden. Dem Nachweis, daß die jeweiligen Friedenskonzepte mit „bestimmten Grundverständnissen der Politik, ja der menschlichen Existenz überhaupt zusammenhängen“, dient der Beitrag von H. Schneider (138 f.; vgl. 145, 155). Bezüglich der Funktion der Religion verweist Mynarek besonders auf Buddhismus und Christentum, auf deren erstaunlich benachbarte Ideen einer Friedensethik (vgl. 167). Von den sozialethischen Parametern des Friedensbegriffs (Gerechtigkeit, Freiheit) handelt V. Zsifkovits (173–186), während J. B. Bauer zur Folgerung kommt, der biblisch-patristische Friedensbegriff gehe über alles politische Friedensdenken weit hinaus „im Sinn der eschato-

logischen ... Heilsgabe“ (202). A. Rauscher arbeitet (219–233) heraus, daß Frieden
wesentlich auf Gerechtigkeit beruht und nicht einer Praxeologie allein überlassen
bleiben darf und kann. Neben der Gerechtigkeit werden Wahrhaftigkeit, Toleranz und
Vertrauen als friedensrelevante Haltungen dargetan (L. Roos: 545–564). Die eine inter-
nationale Politik konstituierenden Prinzipien stellt R. Weiler (235–258) heraus. Wie
Friede auf Freiheit und Ordnung zugleich basieren muß, zeigt in einem politisch-sozialen
Aperçu F. A. Westphalen (285–308). Über die Friedensfunktion der internationalen
Wirtschaftsgesellschaften informiert A. Klose (319–334). Zu solch institutionellen Siche-
rungen zählt auch die Waffenkontrolle, die von W. C. Clemens als ein – unabding-
barer – Weg zum Frieden erachtet wird (369–389). Diesem Themenkomplex ist auch
der Aufsatz von R. K. Woetzel über „Politik und Weltordnung“ (471–479) zuzurech-
nen. R. Kirchschläger betont die Angewiesenheit der Außenpolitik auf ethische Grund-
legung und Richtlinien (311–317). Einen konzentrierten und abgewogenen Beitrag über
die sozialethische Thematik „Der ‚gerechte Krieg‘ im christlichen Denken“ steuert K.
Hörmann bei (335–366). Als spezielle Erweiterung dieses ethischen Themas kann die
Darlegung L. Reeds über die Ethik des Gebrauchs „antipersoneller Waffen“ (481–491)
gelten, welche die angezielten Menschen nicht töten, sondern durch Splitterwirkung
verstümmeln. Nach Ausführungen über Koexistenz von N. Kowalski (391–404) und
Neutralitätsprobleme von H. Schambeck (407–428) handelt J. Messner von „Frieden
und Demokratie“ (431–440). Der Interaktionskomplex zwischen Recht und Frieden
wird von O. Kimminich analysiert (443–469). Rechtsphilosophischen Charakter trägt
auch das von Y. Saito zur „naturrechtlichen Relevanz der Nicht-Diskriminierung“ (493
bis 508) Gesagte. Zur Erziehung zum Frieden aus japanischer Sicht äußert sich J.
Sugano (513–529). Mit diesen Gedanken zur Friedenspädagogik verbindet sich fast
nahtlos die Betrachtung der Friedensarbeit unter werbepsychologischen Aspekten (H.
Mittag-Lenkheym: 531–543). Weitergeführt wird diese Thematik – nach dem Aufsatz
von B. R. Inagaki über die Haltung des Friedens (habit of peace) (567–580) – von
M. Schmolke, der fragt, ob die Massenmedien im Dienst des Friedens stehen (581–598).
G. Ermecke beschäftigt sich mit der Frage: „Was kann die Kirche für den Frieden tun?“
(601–607). Schließlich behandelt F. Nguyen-van-Thuan das Thema: Ein gerechter Friede
als Vorbedingung für wirtschaftliche Entwicklung und menschlichen Fortschritt in Süd-
vietnam (609–615).

Eine kritische Detail-Rezension des hier ausgebreiteten Materials muß aus Raum-
gründen entfallen. Die Aufsätze der einzelnen Fachautoren sind so heterogen thema-
tisiert, daß eine angemessene Besprechung den Umfang eines größeren Aufsatzes an-
nehmen würde. Es soll lediglich die eine kritische Anfrage gestellt werden: ob Mynarek
wirklich eine logische Konsequenz zieht (vgl. 169). Seine Behauptung, kein Christ
könne mehr je die „Notwendigkeit der Gewalt“ (auch als echte ultima ratio) aner-
kennen, deckt sich jedenfalls nicht mit den – wenn auch implizierten – Aussagen des
Vaticanum II. Ein formaltechnischer Hinweis: Auf S. 10 muß es wohl volitiv statt vo-
lativ heißen; der 1. Satz der Anm. 71 (S. 248) ist inhaltlich unverständlich.

Es wäre im übrigen verdienstvoll gewesen, wenn die substantiellen Gedanken der
diversen Beiträge in einem konzisen Resümee zusammengefaßt würden, damit das Ge-
samtergebnis pointierter aufleuchtete. Durch Koordination der tragenden Aussagen
käme besser und kompakter zum Ausdruck, wie das auf den verschiedensten Ebenen
Untersuchte in die sozialethische Dimension einmündet. Dem weitsichtig angelegten
und ebenso horizontoffen argumentierenden Opus ist eine Verbreitung zu wünschen,
die der vitalen Dringlichkeit der Thematik – des Friedens – entspricht.

Martin Rock

S l a d e k, P a u l u s Fr., **Um Frieden und Versöhnung.** Der Beitrag der katholischen Vertriebenen. Mit einem Geleitwort von Bischof Heinrich Maria Janssen. Schriftenreihe der Ackermann-Gemeinde, Heft 25, München 1974. 88 Seiten, broschiert, DM 7,90 (zuzüglich Porto). Zu bestellen bei: Ackermann-Gemeinde, 8000 München 44, Postfach 149.

Der Aufruf des Papstes zur Wiederversöhnung darf nicht ein Dokument bleiben; er muß in konventionelle Münze umgeprägt und fruchtbringend verwendet werden. Zunächst muß aus ihm innerhalb der Kirche selbst Leben und Wirklichkeit erstehen. Dieser Aufgabe will vorliegende Schrift dienen. Sie spricht aus der 25jährigen Erfahrung der katholischen Vertriebenen. Die allgemein-existentielle Relevanz einer konkreten Verwirklichung des päpstlichen Aufrufes kann nicht übersehen werden, denn ohne Versöhnung zwischen dem deutschen und dem polnischen und tschechischen Volk kann keine friedliche Zukunft für Mitteleuropa erhofft werden.

Allzuleicht könnte hier jedoch ein euphorischer Überschwang entstehen, der den Belastungen durch all das, was vor und nach 1945 — auch aus älteren Wurzeln — geschehen ist, nicht standhielte. Neben der Versöhnungsbereitschaft ist nüchterner Sinn ebenso nötig wie aus tieferen Schichten genährte Ausdauer und zuversichtlicher Mut.

Vorliegende Schrift will den Beitrag der katholischen Heimatvertriebenen in der Bundesrepublik zur Versöhnung mit dem polnischen und tschechischen Volk deutlich machen. Darüber hinaus gibt sie überhaupt Anregungen für die christliche Versöhnungsarbeit unter verfeindeten Großgruppen. Die theologischen und psychologischen Überlegungen von P. Dr. habil. Paulus Sladek OSA zum Inhalt jeder Versöhnung sind richtungsweisend und befreiend zugleich, fordern aber auch selbstkritische Besinnung auf die eigene Versöhnungsbereitschaft wie auch eine sachlich-offene Betrachtung gemeinsamer deutsch-polnischer und deutsch-tschechischer Vergangenheit, aus der die immer noch nicht vollständig überwundene Feindschaft entstanden ist; andererseits werden aber auch Gerechtigkeit und Wahrheit in ihrer Voraussetzung für Versöhnung gesehen und gefordert. Prof. Knoch, Passau, unterstreicht diese Aussagen aus der Sicht des Exegeten.

Was die Schrift dann noch bietet, sind Konkretisierung in Predigt, Fürbitten und in Anregungen für einen Wortgottesdienst. Eine „Dokumentation" zeigt die Linie auf, die innerhalb der Kirche in der Frage der Vertreibung eingehalten wurde; hier kommen Pius XII., Bischöfe und deutsche katholische Heimatvertriebene zu Wort.

Die Schrift bietet so eine dringend benötigte grundsätzliche Einführung in die theologische und menschliche Problematik von Versöhnung und Vergebung, aber auch brauchbare Paradigmen konkreter Verwendung; die Dokumentation macht Einstellung und Absichten führender Männer der Kirche und katholischer Heimatvertriebener deutlich; sie ist eine Hilfe für die Bemühungen um einen Brückenbau über eine Kluft, wenn auch vorerst nur von der einen, der deutschen Seite. *Josef Rabas*

A l b e r t D r e x e l, **Ein neuer Prophet? Teilhard de Chardin.** Analyse einer Ideologie. Christiana-Verlag Stein/Rh. 2. Aufl. 1971. 128 Seiten. DM 7,–.

Albert Drexel ist ein namhafter Sprachwissenschaftler, aus dessen Feder eine fünfbändige Philosophie der Sprache stammt. Neben zahlreichen fachwissenschaftlichen Arbeiten hat er immer wieder allgemein interessierende Fragen behandelt. Die vorgelegte Auseinandersetzung mit Teilhard de Chardin ist keine Kampfschrift in einem unerfreulichen Sinne, aber eine mutige Klarstellung sachlicher Art. Nun da der lebhafte Streit um Teilhard sich beruhigt hat, kann man die Schrift von Drexel nur empfehlen. Hier ist die vorher vielfach vernebelte Sicht auf die Wahrheit wieder frei gezogen. Da die Schrift zudem in einer verständlichen Sprache geschrieben ist, kann sie nur warm empfohlen werden. *G. Siegmund*

„Wissen im Überblick" — eine aus Schweden übernommene Bildungsenzyklopädie

Die Natur. Die Welt der modernen Wissenschaft: Die Erde, Das Weltall, Physik, Chemie

Originalausgabe und Bildgestaltung: Focus International Book Production Stockholm. Redaktionsleitung: Lennart Oldenburg. Deutsche Ausgabe: Chefredaktion: Udo Becker. Verlag Herder, Freiburg/Br. 3. Aufl. 1973. 702 Seiten.

Das Leben. Die Welt der modernen Wissenschaft: Zelle, Pflanze, Tier, Entwicklung, Evolution, Informationsverarbeitung, Verhalten. Redaktion u. Verl. wie oben. 2. Aufl. 1972. 734 Seiten.

Der Mensch. Die Welt der modernen Wissenschaft: Anatomie, Pathologie, Hygiene, Humangenetik. Red. u. Verl. wie oben. 2. Aufl. 1972. 640 Seiten. Jeder Band: DM 90,–.

Vorgelegt sind die ersten drei Bände einer „Bildungsenzyklopädie neuen Stils", die in acht Bänden den Gesamtbereich der modernen Wissenschaften vorstellt: Die Natur — Das Leben — Der Mensch — Die Technik — Die Weltgeschichte — Die moderne Gesellschaft — Die Literatur — Die Kunst.

Das Beeindruckende des Werkes ist die Aufmachung; die textliche Darstellung wird durch Bildmaterial von einmaliger Qualität und Fülle ergänzt, wobei die Mehrfarbigkeit der Bilder wichtig für eine detaillierte Darstellungsweise ist. Eine ungeheure Fülle von Information an positivem Wissen ist hier zusammengetragen. Das sei zunächst einmal dankbar anerkannt. Wenn wir kritische Ausstellungen machen, so betreffen sie nicht das darin zusammengefaßte und vorgelegte Wissenmaterial, sondern mehr Aspekte grundsätzlicher Art. So wird über Galilei das übliche Klischee vorgelegt. So heißt es in Band I, S. 25: „Als die Entdeckungen Galileis in Europa bekannt wurden, führte dies zu einer schnellen Verbreitung des kopernikanischen Weltbildes in den protestantischen Ländern. In den katholischen Ländern lagen die Dinge anders. Die Reformation hatte in den katholisch gebliebenen Ländern eine orthodoxe und starre Haltung, insbesondere auch in bezug auf die Naturwissenschaften, zur Folge. Das schnelle Eintreten Galileis für das System des Kopernikus und seine Äußerungen den ihm geistig unterlegenen Gegnern auch innerhalb der Kirche gegenüber, hatten ihm eine Menge Feinde aus der Umgebung des Papstes gebracht. Diesen konservativen Kräften gelang es 1632, ihn vor das Inquisitionstribunal zu bringen, wo dem greisen Wissenschaftler der Prozeß gemacht und er gezwungen wurde, die kopernikanischen Auffassungen nicht mehr zu verbreiten. Danach war Galilei ein gebrochener Mann, zumal er immer stärker erblindete." Daß diese Legende auch heute noch so erzählt werden kann, muß wunder nehmen, zumal Arthur Koestler, ein Mann, dem man wirklich keine Voreingenommenheit für die Kirche und den Papst nachsagen kann, aufgrund gründlicher historischer Studien die Sache in seinem Buche „Die Nachtwandler — Das Bild des Universums im Wandel der Zeit" (1963) ganz anders dargestellt hat. Einmal sagt Koestler, Galileis Bericht war „eine Verdrehung der Tatsachen, keine Populärwissenschaft, sondern irreführende Propaganda" (485). Zwei Seiten später steht der Satz: „Wir sahen, daß Gelehrte oft zu Wahnideen neigten und gern in Kleinigkeiten mogelten; doch ein Betrug wie der er-

wähnte ist selten in den Annalen der Wissenschaft" (487). Als Galilei seinen „Dialog", an dem sich der letzte Streit entzündete, schrieb, „hatte er den Kontakt mit den neuen Entwicklungen auf diesem Gebiet verloren und sogar vergessen, was bei Kopernikus stand" (483). Koestler wirft Galilei „offenkundige Unredlichkeit" (494) vor. Er hatte sich für fähig gehalten, „alle zu überlisten und sogar den Papst zum Narren zu halten" (498). Als er sich dabei plötzlich ertappt sah, „war sein Glaube an sein Übermenschentum erschüttert" (498). Es wäre Zeit, daß auch großangelegte und neue Enzyklopädien sich in so wichtigen Dingen nicht mit dem üblichen Klischee zufriedengeben, sondern sich an den Ergebnissen der historischen Wissenschaft orientieren.

Weltanschaulich von noch größerem Gewicht als der erste Band über die „Natur" sind die beiden weiteren Bände „Leben" (im weiteren abgekürzt: L) und „Mensch" (im weiteren abgekürzt: M). Fragen wir, welcher Wesensbegriff vom Menschen hier zugrunde gelegt ist, so erhalten wir auf diese Frage eine präzise Antwort: Der Mensch ist ein Zufallsprodukt der Evolution, die mit Mutation und Selektion arbeitet. Evolution ist „Aufsummation und Selektion von Neumutanten, ein zufälliger nicht-determinierter Prozeß" (M 598). „Die Beweismittel für eine Evolution (Fossilien) zu kennen ist . . . weniger wichtig als die Aufklärung der Kausalmechanismen, die zu diesem höchst komplexen ‚Zufallsprodukt' Homo sapiens in der Evolution geführt haben" (M 599).

Für die in dem Werk vertretene Entwicklungs-Auffassung gilt noch Haeckels „Biogenetisches Grundgesetz", hier freilich „Biogenetische Grundregel" genannt (L 230 f.; 468). Danach ist die Forschung noch nicht über Haeckel hinausgekommen. Indes ist kritischen Biologen längst die Einsicht aufgegangen, daß sich die embryologische Forschung ein ganzes Jahrhundert durch diese abwegige Theorie, welche die Einheitlichkeit und Ganzheit der Keimesentwicklung verkannte, hat narren lassen. Sie haben sich von dieser „geistigen Zwangsjacke", „die beklagenswerte Wirkungen auf den biologischen Fortschritt hatte", befreit — so drückt sich der holländische Anatom De Beer aus*.

Nach diesem „Naturgesetz" — oder etwas weniger kraß ausgedrückt: nach dieser „Naturregel" — wurde die Keimesentwicklung aufgelöst zu einer fortschreitenden Addition verschiedenartiger Formen, die einstmals Endstation der Stammesgeschichte gewesen sein sollen. Immer wieder soll im Lauf der Stammesgeschichte eine neue Entwicklungsstufe erreicht worden sein und sich in der Einzelentwicklung verfestigt haben. Heute ist, wie De Beer sagt, diese unselige Theorie, die in ihren Prämissen falsch, in ihren Deduktionen unlogisch und in ihren Resultaten verheerend ist, allgemein als Betrügerin erkannt, die sie in Wirklichkeit ist. Es ist nicht so, daß die Ontogenese die stammesgeschichtlichen Stufen auf Umwegen nachzeichnet; vielmehr führt sie unmittelbar zum Endresultat.

Es hat sich längst herausgestellt, daß die wirklichen Befunde nicht Haeckels Annahmen entsprechen: eine solche Theorie konnte man nur in einer Zeit aufstellen, da man vor allem die jüngeren Stadien der menschlichen Keimesentwicklung überhaupt noch nicht kannte und aus der übrigen summarischen Kenntnis etwa meinen konnte, die ersten Entwicklungsstadien glichen sich bis zur Identität. Heute vermag ein versierter Embryologe ein menschliches Ei ohne weiteres von einem tierischen zu unterscheiden. „Was Haeckel" — sagt der Göttinger Embryologe Erich Blechschmidt — „unter Vergleichbarkeit von Embryonalstadien verstand, beruhte weder auf zahlenmäßig ausreichenden noch auf genügend bearbeiteten Beobachtungen. Wer die Haeckelschen Vorstellungen von der Rekapitulation der Phylogenese während der Ontogenese an den heute bekannten menschlichen Embryonen prüft, findet keine Bestätigung, sondern merkt im

* G. R. De Beer, Embryos and Ancestors. 1951. S. 141 u. 35.

Gegenteil, daß sich ein menschliches Ei in jedem Stadium seiner Entwicklung von dem eines Artverwandten des Menschen leicht unterscheiden läßt**".

Es war übrigens — wie Blechschmidt richtig bemerkt — ein „grober Irrtum", zu meinen, die menschliche Ontogenese ließe sich mit Hilfe der Phylogenese erklären. Das hieße etwa, das Prinzip eines modernen Motorschiffes mit dem Hinweis erklären zu wollen, daß „sich" dieses aus einem Dampfschiff entwickelt habe. Eine solche „Erklärung" ist „sinnlos", auch wenn das Motorschiff in seinem Bau Anklänge an das Dampfschiff behalten hat. In ähnlicher Weise ist die Frage nach den phylogenetischen „Anklängen" eine sekundäre Frage, die sachgemäß erst gestellt werden kann, wenn das primäre Prinzip des Aufbaues zum Verstehen der Einzelheiten der Keimesentwicklung durchgeführt ist.

Vor allem ist es nichts mit den beiden Paradebeispielen, die gewöhnlich als beweisende Belege für das „Biogenetische Grundgesetz" oder die „Biogenetische Grundregel" herangezogen werden: „Schwanz" und „Kiemenbögen". Die Zuspitzung am unteren Ende des Embryos hat nichts mit einem rekapitulierten Tierschwanz zu tun, „stellt vielmehr einen kompensatorischen Entwicklungsvorgang zur Kopfbildung dar" (Blechschmidt). „Die embryonalen Gesichtsfalten des Menschen stellen in keinem Stadium der Entwicklung Kiemenbögen dar oder Falten, die mit solchen sinnvoll verglichen werden können . . . Mit Kiemen von Fischen haben sie nichts zu tun."

Wir haben uns mit der Kritik dieses einen Punktes länger aufgehalten, als man wohl erwartet hatte. Indes sage man nicht, es handle sich hierbei um eine Nebensache, denn die Frage nach dem Wesen der Embryonalentwicklung gehört in das Zentrum der Lebensfrage.

Noch neigen die Autoren des Werkes der alten Hypothese zu, die Evolution des Menschen sei in „drei Entwicklungsstufen" (L 540) (ähnlich M 603) erfolgt, einer These, der man heute „kritisch gegenübersteht" (Paul Overhage). Das Besondere der menschlichen Evolution kommt nicht in Sicht (vgl. dazu meinen Aufsatz: Von der „Tierseele" zur „Menschenseele", in: Erbe und Auftrag 1974).

In den Erörterungen über das „Lebensproblem in der philosophischen Reflexion" werden im wesentlichen die historischen Positionen referiert, wobei die Auseinandersetzung mit dem dualistischen Cartesianismus im Vordergrund steht. Sie laufen darauf hinaus, mit Bertalanffy im Leben ein Fließgleichgewicht zu sehen, ohne daß nach einem Lebens-Prinzip gefragt würde. So kommt die Eigenart der lebendigen Natur, insbesondere der Menschen-Natur nicht in Sicht, welche das Fundament für den Maßstab einer „Naturgemäßheit" des Lebens (Gesundheit, Krankheit) wie des menschlichen Verhaltens (natürliche Ethik) bildet. (Vgl. dazu meine Studie: Auf der Spur des Lebensgeheimnisses 2. Aufl. 1965).

Dieser Mangel kommt deutlich zur Auswirkung bei der Besprechung sexueller Probleme. Hier wird weitgehend der „Sexualwissenschaft" von Kinsey gefolgt. Kinsey indes verkennt völlig die Eigenart menschlicher Normen; sie werden bei ihm ersetzt durch statistische Häufigkeit. Damit hat er — wie ihm viele Soziologen vorgehalten haben — viel zur Niederlegung moralischer Verhaltensweisen beigetragen. (Vgl. dazu mein Buch: Die Natur der menschlichen Sexualität 3. Aufl. 1973).

Nach Kinsey ist es selbstverständlich, daß Jugendliche mit Erreichung der körperlichen Reife auch mit dem Geschlechtsverkehr beginnen dürfen. Danach ist eine geschlechtliche Enthaltung bis zu einer Ehe in einem späteren Zeitpunkt unnatürlich.

Was im Zuge der Thesen von Kinsey hinsichtlich einer totalen Umwertung des

** Erich Blechschmidt, Das Genetische Grundgesetz, in: Stimmen der Zeit 175. Bd. 1965. S. 52.

sexuellen Verhaltens gesagt wird, fordert Stellungnahme heraus. Infolge unserer zivilisatorischen Verhältnisse ist es – so heißt es hier – bei uns nicht möglich, daß Kinder und Halbwüchsige mit 14, 15 oder 16 Jahren heiraten, in einem Alter, da sie sexuell reif, aber beruflich noch nicht fertig sind. „Infolge dieser gewöhnlich sehr langen Zeitspanne zwischen dem Eintritt der vollen Geschlechtsreife und der erst später realisierbaren Eheschließung ergeben sich für junge Menschen erhebliche Probleme sexueller Art. Diese Probleme sind Folgen des Umstandes, daß junge Frauen und Männer sexualbiologisch wesentlich früher erwachsen sind, als dies heute von den gesellschaftlichen Sitten und der Rechtsprechung anerkannt wird, und daß der Moralkodex unserer Kultur nur den Erwachsenen und speziell den Verheirateten die sexuelle Triebbefriedigung als ein normales Bedürfnis zugesteht. Am nachdrücklichsten wird nach diesem Kodex von den gesetzlich noch nicht als erwachsen geltenden und noch unverheirateten Personen sexuelle Enthaltsamkeit gefordert" (M 479).

Hier wird für das „Recht" der Sexualbefriedigung der noch nicht verheirateten jungen Leute durch Selbstbefriedigung und Liebesspiele („Petting") wie durch vorehelichen Verkehr und Frühheiraten („Paradebeispiel: die Studentenehe") eingetreten.

Dazu einige sehr charakteristische Stellen. „Die Unkenntnis der völligen körperlichen Reife der Jugendlichen unter 20 Jahren ist jedoch erst ein Ergebnis der besonders sexualfeindlichen öffentlichen Moral des 19. Jahrhunderts" (M 480). In der „Moral" wird nichts weiter als eine gesellschaftliche Konvention erblickt, die heute unter einem allgemeinen öffentlichen Druck daran ist, sich wesentlich zu wandeln. „Bisher ist das Problem noch weitgehend offen, welche Lösung die Gesellschaft in Hinblick auf den Triebüberschuß der sexuell reifen, noch unverheirateten jungen Menschen akzeptieren will. Der Versuch, die physiologischen Bedürfnisse des sexuell aktivsten Teils der Bevölkerung zu übersehen und zu unterdrücken, provoziert zweifellos erhebliche Schwierigkeiten, auch wenn man keineswegs der Meinung derer zu folgen braucht, welche alle Aggressivität und Intoleranz in der Gesellschaft allein auf sexuelle Repression zurückführen wollen. Ältere Menschen, welche die Meinung vertreten, Jugendliche sollten sich vor der Ehe sexueller Beziehungen enthalten, riskieren heute allerdings unter Umständen, von einer kritischen Jugend nicht mehr ernst genommen und zum Gegenstand ihres Spottes gemacht zu werden – ebenso wie sich auch in früheren Generationen stets ein Teil der Jugend über starre sexuelle Verbote hinwegsetzte. Solche Forderungen stoßen besonders deshalb leicht auf Skepsis, weil sie meist von Personen erhoben werden, die das Alter der stärksten Sexualfunktionen längst hinter sich haben und die sich soweit sie durch die Ehe von den Qualen eines unerfüllten Triebes bewahrt sind, sogar einer doppelten Moral verdächtig machen" (M 480 f.). Die totale Umwertung ist vollzogen, wenn mit Kinsey behauptet wird, „im biologischen Sinne pervers sei eigentlich die Hemmung und Unterdrückung solcher Aktivitäten aufgrund der Annahme, daß sie ‚gegen die Natur' seien" (482).

Wir können hier nicht im einzelnen darauf antworten, brauchen dies auch nicht, da unsere Antworten in dem schon genannten Buch über „Die Natur der menschlichen Sexualität" stehen. Hier lediglich eine Gegenfrage. In Rot-China darf ein junger Mann erst mit 27 Jahren, ein Mädchen mit 24 Jahren heiraten. Chinesische Studenten, danach befragt, ob sie sich bis dahin mit sexuellen Ersatzbefriedigungen abfinden würden, wiesen solche Fragen entrüstet zurück. Für sie ist es selbstverständlich, daß sie zunächst ihre ganze menschliche Energie für den Abschluß der Berufsausbildung einsetzen, was ihnen bei betontem Ausschluß sexueller Reizungen in der Öffentlichkeit keineswegs schwerfällt. Nun die Gegenfrage an die Anhänger Kinseys: Haben die Chinesen eine andere sexuelle Natur? Oder aber haben sie damit recht, wenn sie den sexuellen Sitten

der westlichen Welt Dekadenz und moralische Entartung vorwerfen? Wenn Jugendliche heute die Moralisten der alten Generation spöttisch ablehnen, – was sagen denn unsere enthusiastischen Mao-Revolutionäre zur sexuellen Sauberkeit der jungen chinesischen Generation? Werfen sie diesen auch Unehrlichkeit vor?

Unzulänglich ist auch das über Selbstmord Gesagte. Noch figuriert der französische Soziologe Emile Durkheim als Hauptzeuge. Sein Werk über den Selbstmord (Le Suicide) stammt aus dem vorigen Jahrhundert, ist gegen 1890 geschrieben und verwendet nur Zahlenmaterial bis dahin. Dieses Zahlenmaterial ist überdies einseitig interpretiert. Dennoch ist dieses Buch im Französischen bis 1960 völlig unverändert wieder aufgelegt worden und sollte ebenso unverändert vor wenigen Jahren in einer deutschen Übersetzung erscheinen. Schon war von einem Verlage das Erscheinen der Übersetzung angekündigt. In Wirklichkeit ist sie indes nicht auf den Markt gekommen. Ich weiß nicht, ob die Kritik an Durkheim in meinem Selbstmordbuch („Sein oder Nichtsein – Die Frage des Selbstmordes" 2. Aufl. 1970) dazu beigetragen hat.

Am Schluß meiner Besprechung möchte ich es dem Leser überlassen zu entscheiden, ob es richtig war, dieses typisch schwedische Werk (vgl. dazu meinen Aufsatz: Die schwedische Wohlfahrtsdiktatur, in: Die Neue Ordnung 1974) unverändert einem deutschen Publikum anzubieten oder ob es nicht zuvor einer Korrektur durch deutsche Fachleute hätte unterzogen werden sollen.

G. Siegmund

H. J. Campbell, **Der Irrtum mit der Seele.** Aus dem Engl. übersetzt von I. Schoppenmeier u. H.-J. Grünzig. Bern u. München (Verl. Scherz) 1973. 300 Seiten. DM 28,–.

Auf der Umschlagklappe steht folgende Empfehlung: „Für die Wissenschaft vom Wesen und Verhalten des Menschen ist dieses Buch die denkbar größte Provokation. Denn nach der zwingenden Beweisführung des Verfassers liegt die ausschließliche Verantwortung des Menschen für sein jeweiliges Verhalten buchstäblich auf seinen Schultern – in seinem Hirn. Und deshalb stellt sich die alte Frage auf ganz neue Weise: Gibt es eine Seele? Es begann damit, daß der Autor (Gastprofessor am Frankfurter Max-Planck-Institut für Hirnforschung und am Pariser Collège de France) die Grundlagen menschlichen Verhaltens in verschiedenen Bereichen neu untersuchte: in Religion und Politik, in der Sozialordnung wie in den individuellen Eigenschaften. Langjährige Experimente brachten die Gewißheit, daß das Verhalten aller Wirbeltiere – also auch des Menschen – weitgehend von einem Antrieb gesteuert wird: von der Suche nach Lust. Der einzig klare, unwiderlegbare und durch Experimente gesicherte Unterschied zwischen niederen und höheren Lebewesen besteht demnach in der Kapazität ihres Gehirns und der dadurch differenzierten Möglichkeit, Lust (und zwar an allem) zu aktivieren."

Nach dieser auf hohen Stelzen einherschreitenden Empfehlung ist man auf die Lektüre des Buches selbst gespannt, wird aber, je weiter man liest, um so mehr enttäuscht. In dem Buche findet sich auch nicht ein Ansatz zu dem verheißenen Beweis, daß „Seele" nichts anderes als materielles Geschehen ist. Die innercraniellen Stimulierungsversuche sind keineswegs so neu, wie uns der Verfasser weismachen will. Sie laufen schon seit Jahrzehnten und haben auch in der letzten Zeit nichts wesentlich Neues erbracht. Das gesamte Verhalten des Menschen und der Tiere auf das Lust-Unlust-Prinzip zurückführen zu wollen, ist viel zu primitiv, um dem wahren Sachverhalt gerecht zu werden, und ist seit Jahrzehnten von namhaften Physiologen und Psychologen kritisiert worden, eine Kritik freilich, die dem Autor völlig unbekannt ist.

In seiner Grund-Konzeption von Tier und Mensch widerspricht sich der Autor dauernd. Auf der einen Seite erklärt er in voller Selbstsicherheit, der Mensch sei nur ein Wirbeltier ohne freien Willen. Auf der anderen Seite appelliert er an den Menschen, das „untermenschliche" Niveau durch eigene Anstrengung zu überwinden. Er setzt also die Fähigkeit zu eigener Entscheidung beim Menschen voraus, die er ihm im gleichen Atemzug abspricht. Weshalb macht er nicht auch dem Tiere den Vorwurf, auf einer „untertierischen" Verhaltensebene zu stehen und es aufzufordern, diese „untertierische" Ebene zu überschreiten?

Dem Autor ist jede Literatur von namhaften Autoren über das Thema „Seele" unbekannt, wie etwa das Buch des bekannten Berliner Chirurgen August Bier „Die Seele", der darin nicht bloß einen naiv gläubigen Glauben an die Existenz der Seele vertritt, sondern einen auf lange Erfahrung und philosophische Studien aufruhenden Beweis für ihre Existenz erbringt.

Was der Autor sagt, stellt wirklich – wie es auf dem Klappentext heißt – eine Provokation dar. Schon lange habe ich nicht so aggressive und völlig unsachliche Ausfälle materialistischer Art gelesen wie in diesem Buch. Hier nur einige Proben. „Die Abstammung des Menschen vom Tier kann nur von denen bezweifelt werden, die noch ans Christkind glauben" (123). „Die Zugehörigkeit zu einer Religionsgemeinschaft ist fast hundertprozentig das Resultat einer Gehirnwäsche durch mächtige und suggestiv wirkende Persönlichkeiten" (247). „Die römisch-katholische Kirche hat diese Praxis der Manipulation wahrscheinlich am eifrigsten betrieben ... Das bunte Allerlei der ‚Verkündigungen Gottes' erweckt den Anschein, als ob die Priester vor allem getan hätten, was ihnen beliebt – sie haben sozusagen intellektuelle Onanie betrieben ..." (249). „Die Kirchen und die Pfaffen sind der eigentliche Ursprung des Bösen in der Welt" (250). Diese Proben genügen zu zeigen, auf welcher geistigen „Höhe" die Ausführungen des Buches stehen.

Bei der Lektüre dieses „wissenschaftlichen" Buches stieg in mir das Bedauern hoch, daß das vor zwanzig Jahren erschienene und heute noch nicht veraltete Buch von Florin Laubenthal „Hirn und Seele" nicht mehr auf dem Markte ist. Leider ist der Autor zu früh gestorben. Das Buch verdiente eine Neubearbeitung. *Georg Siegmund*

G u n t r a m   K n a p p , **Der antimetaphysische Mensch.** Darwin – Marx – Freud Stuttgart (Ernst Klett) 1973. 292 Seiten. Kart. DM 28,–.

Diese Schrift – in größerer Ausführlichkeit – wurde der Philosophischen Fakultät der Universität München als Habilitationsschrift vorgelegt. Das Menschenbild des letzten Jahrhunderts ist durch drei Namen gekennzeichnet: Darwin – Marx – Freud. Gemeinsam ist allen dreien der antimetaphysische Impuls. Indes wird diese Tendenz jeweils inhaltlich völlig anders realisiert. Vom Gehalt der drei Lehren scheint jede eine andere Bestimmung des Menschen vorzulegen. Der Mensch als hochentwickeltes Säugetier, der Mensch als produzierendes Gattungswesen und der Mensch als widersprüchliches Triebwesen sind in keine Einheit zu bringen. Von allen dreien wird der Mensch als bloßes Naturwesen betrachtet, doch bedeutet jeweils Natur etwas anderes. Von der Abstammungslehre wird der Mensch als ein Naturwesen gesetzt, als Organismus, wesensgleich mit den anderen Organismen. Die „Wahrheit" dieses Lebens ist die bestmögliche Anpassung an die Außenwelt. Bei Marx ist der Mensch ein Naturwesen, das als irdisch-leiblich-sinnlich verstanden wird. Der natürliche Mensch gilt ihm als produzierendes Gattungswesen. Sieht Freud den Menschen als Naturwesen zunächst ähnlich wie die

Abstammungslehre, so erweist sich dieses Naturwesen als ein äußerst unnatürliches Lebewesen.

Die Kritik, welche der Autor an den einzelnen Positionen übt, geht immanent vor, weist unkritisch mitgesetzte Voraussetzungen auf und erweist somit die Unzulänglichkeit aller drei Menschenbilder. Der sachlichen Kritik ist zuzustimmen. An der Schrift kann philosophisches Denken erlernt werden. *G. Siegmund*

J ü r g e n   A r n o l d , **Die nationalen Gebietseinheiten der Sowjetunion.** Staatlichkeit, Souveränität und Autonomie im Sowjetföderalismus. (= Abhandlungen des Bundesinstitutes für ostwissenschaftliche und internationale Studien, Band XXVII). Verlag Wissenschaft und Politik, Köln 1973, 176 Seiten, Ln. DM 28,–.

Nach der Verfassung ist die Sowjetunion ein Bundesstaat, eine Union aus 15 Unionsrepubliken. Daneben gibt es 38 weitere nationale Gebietseinheiten, nämlich 20 Autonome Republiken, 8 Autonome Gebiete und schließlich 10 Nationale Kreise, die auf dem Gebiet der RSFSR liegen. Ihrer staatsrechtlichen Stellung und ihrer formellen Rechtsverfassung geht Jürgen Arnold nach und analysiert damit zum ersten Male ausführlich die Rechtsstellung dieser nichtrussischen Gebiete im Sowjetföderalismus. Er tut dies in drei Teilen: Der erste Teil der Abhandlung stellt die Entwicklung des sowjetischen Förderalismus dar, Teil 2 die Gebietseinheiten und ein dritter, sehr kurzer Teil die Rechtsnatur der UdSSR. In einem historischen Überblick erfahren wir, daß die Bolschewiki bis Ende 1917 an ihrer Konzeption des Unitarismus festhielten und gegen einen föderativen Aufbau Rußlands waren. Die Wurzeln dazu lagen schon bei der unitarischen Grundstellung eines Marx und Engels, die mit der Diktatur des Proletariates auch den proletarischen Einheitsstaat vertraten, denn „nach meiner Ansicht kann das Proletariat nur die Form der einen und unteilbaren Republik gebrauchen" (Engels). Erst nach der Machtergreifung 1917 rückte Lenin von dieser Konzeption ab und duldete den Föderalismus als Übergangsstufe zum Unitarismus. Zwar gewährten die Bolschewiki in der „Deklaration der Rechte der Völker Rußlands" den Völkern das Selbstbestimmungsrecht, doch fanden sie sich keineswegs mit der Auflösung Rußlands in eine Fülle selbständiger Staaten ab. Lenin dachte nun an eine Föderation als Zwischenstufe zum Einheitsstaat, als Bund nationaler Sowjetrepubliken, wie dies zum Jahresende 1922 auch geschah. Die weitere Entwicklung brachte Umgliederungen bzw. Schaffung und Auflösung neuer nationaler Gebiete. Dann kommt der Autor zum Hauptanliegen seines Werkes, der Analyse der Rechtsstellung der nationalen Gebietseinheiten. Zwar sind die Ukraine und Weißrußland Mitglieder bei der UNO und sind beide Staaten an einer Fülle von multilateralen Verträgen beteiligt (die im Anhang des Buches aufgeführt sind), in der Praxis aber ist bis in den Bereich der formellen Rechtsverfassung hinein die RSFSR mit der Sowjetunion identisch: „Die UdSSR ist die Bindung der nichtrussischen Unionsrepubliken an die RSFSR; die Form der Bindung ist der (zentralisierte) Einheitsstaat".

Arnold schrieb eine Abhandlung, die nicht nur in der seit langem bekannten Praxis der Russifizierungsmethoden Moskaus, sondern auch vom rechtlichen Standpunkt aus zeigt, daß die UdSSR alles andere als ein Bundesstaat ist, als den sie sich ausgibt. *Rudolf Grulich*

Erich Donnert, **Rußland an der Schwelle der Neuzeit.** Der Moskauer Staat im 16. Jahrhundert. Akademie Verlag Berlin 1972. 502 Seiten, DM 48,—.

Das 16. Jahrhundert ist eines der entscheidensten in der Geschichte Rußlands. Der Versuch einer Neuordnung des Reiches fällt ebenso in diese Zeit wie Moskaus internationaler Aufstieg und die gewaltige Ausdehnung des Reiches durch erfolgreiche Kämpfe gegen Türken und Tataren, durch den Vorstoß nach Sibirien und den Ausbau der Westbeziehungen unter Ivan IV. Bisher ist diese Epoche als monographische Gesamtschau noch nicht behandelt worden, außer daß sowjetische Autoren durch ihre penible Feudalismusforschung bereits die Grundfragen des russischen Feudalismus zu Beginn der Neuzeit erhellt haben, auf welche Arbeiten sich auch Donnert stützt (Kastanov, Nosov, Pasuto, Zimin, Šmidt, Kazakova u. a.).

Im marxistischen Geist der Geschichtswissenschaft ausgebildet, beginnt Donnert mit der ökonomischen Seite des Themas und stellt uns die Agrarverhältnisse, die Warenproduktion, Markt, Gewerbe, Industrie, Handel und Städtewesen des damaligen russischen feudalistischen Staates vor, eines Staates, in dem der Feudalismus in „aufsteigendem" Stadium war, noch produktiv war und vor allem die Entwicklung der Produktivkräfte eine progressive war. Leider stützt sich aber der Autor in diesen Eingangskapiteln zu sehr auf Marx und Engels; der unvoreingenommene Leser hat zu sehr den Eindruck, als ob Donnert gesamtes Forschen von vornherein nur eine Bestätigung der marxistischen Klassiker ist (und sein darf). Das ändert sich aber bei der Darstellung der Neuordnung des Reiches, der Reformationsbewegung und der Ausdehnung des Reiches. Rußland war damals ein Einheitsstaat geworden, Moskau von einem Vasallenstaat der Monogolen zu einer osteuropäischen Großmacht aufgestiegen, die sich als Drittes Rom bezeichnen konnte und sich mit dem Anspruch auf das byzantinische Erbe nicht zurückhielt. Zu dieser Zeit hatte Moskau bereits Anspruch auf Gleichberechtigung mit dem Kaiser, obgleich die Diplomatie in Wien sich noch lange weigerte, den russischen Zaren als Kaiser anzuerkennen, trotz der preussischen Kaisertitulatur im russisch-deutschen Bundesvertrag von 1514. Die erregenden Geschehnisse um diese Anfänge großer Moskauer Außenpolitik behandelt Donnert erfreulich ausführlich, vor allem im Hinblick auf ihre mitteleuropäischen Auswirkungen. Knapper wird der Autor im Verhältnis Moskau zu den Tataren, um sich dann wieder breit den Westbeziehungen Ivans IV. zu widmen. Damals haben die Fugger russische Angebote — der Zar wollte 8,5 Mill. Taler bei den Fuggern in Augsburg deponieren — ausgeschlagen, da die Hanse, die größte Fuggersche Konkurrenz in Rußland, ohnehin geschwächt war. Mangelnder Weitblick der damaligen Kreise kommt immer wieder zum Ausdruck. Detailliert und besonders hervorzuheben sind die Ausführungen Donnerts über die Beziehungen Zar Ivans IV. mit einzelnen deutschen Herrschern oder Privatpersonen, wie auch der Ausprägung des Rußlandbildes in Deutschland und der Erforschung des hohen Nordens Rußlands durch die Engländer, die am Handel mit Moskau stark interessiert waren und klüger als die Habsburger dem Zaren den Titel „Emperor" nie verwehrten. Auch die holländischen und französischen Rußlandbeziehungen werden behandelt. Damit hängt bereits eng Rußlands Vorstoß nach Sibirien zusammen, dessen Darstellung Donnert über 40 Seiten widmet. Die Kapitel „Kultur und Geistesleben" und „Kulturbeziehungen und Rußlandkunde" runden das Thema ab. Ein umfangreiches Quellen- und Literaturverzeichnis sowie ein Namens- und ein Geographisches Register machen das Buch noch wertvoller. Trotz der anfangs bereits erwähnten zu starken Betonung des Ökonomischen und der oft aufdringlichen Rechtfertigung der marxistischen Klassiker, kann an diesem Werk von Donnert niemand vorübergehen, der sich mit Osteuropakunde nur irgendwie beschäftigt.

Grulich/Volz

Nikolaus von Grote, **Stimmen aus dem sowjetischen Untergrund** (= Texte Thesen 17). Verlag A. Fromm Osnabrück 1971, 66 Seiten, kt., DM 4,–.

Der Verfasser stammt noch aus dem alten St. Petersburg, wo er 1897 geboren wurde, und hat die genaue Kenntnis von Land und Leuten in vielen seiner Veröffentlichungen zu den Problemen der Ost-West-Beziehungen oft bewiesen. Im vorliegenden Bändchen bietet er einen Überblick und einen Querschnitt der Stimmen aus dem sowjetischen Untergrund, jener Samisdat-Literatur, die Mißstände im kommunistischen System klar beim Namen nennt. Der Autor geht den Anfängen dessen, was man heute Samisdat nennt, nach und stellt fest, daß zwar in den 20er Jahren noch nicht diese Bezeichnung gebräuchlich war, daß aber schon am Ende des Bürgerkrieges antisowjetische Gedichte kursierten und auch die Angriffe Trotzkis gegen Stalin aus der Verbannung immer wieder abgeschrieben und weitergegeben wurden. In neuester Zeit ist die Liste dessen, was Samisdat veröffentlicht, sehr lang geworden, da nicht nur politische Texte, Erklärungen vor Gerichten, Protokolle über Prozesse und Listen von Verhafteten weitergegeben werden, sondern längst auch ganze dichterische Werke, Noten moderner Komponisten und Reproduktionen von Werken, die dem Regime nicht entsprechen.

Nicolaus von Grote stellt zunächst den literarischen Samisdat vor, der mit Namen wie Andrej Amalrik, Andrej Sinjawski, Julij Daniel, Alexander Solschenizyn und anderen zu Wort kommt. Im „Samisdat des Glaubens" behandelt er christliche Gemeinden, die nicht gegen den Staat kämpfen, wohl aber gegen Terror und Willkür und Verfolgung, und die dabei die Verfassung auf ihrer Seite wissen und sich darauf berufen. In vielen religiösen Samisdat-Werken will auch Antwort auf die Fragen gegeben werden, welche der Sozialismus nicht beantwortet. „Daß dabei immer mehr auf den Glauben an Gott zurückgegriffen wird, beklagen nicht zuletzt neueste Unterlagen" (S. 27). Nur diesen Samisdat-Quellen ist es zu verdanken, daß wir heute im Westen wissen, wie sehr die Kirchen, insbesondere unter dem im Westen oft so verklärt als liberal angesehenen Chruschtschow gelitten haben, der sie bis hart an die Grenze ihrer Existenz unterdrückte. Allein zwischen 1959 bis 1964 wurden mehr als 10 000 Kirchen, das waren mehr als die Hälfte aller noch geöffneten Gotteshäuser, geschlossen. Diese Tatsachen und einzelne erschütternde Einzelschicksale werden mit Originaltexten belegt.

Am Beispiel des Generals Grigorenko und des Schriftstellers Bukovski beschreibt der Autor die Aufgabe besonderer psychiatrischer Anstalten, die Stimmen der Opposition zu ersticken. Solche Spezialkliniken nennt Grote für Kasan, Leningrad, Minsk, Orjol, Insterburg und anderen Orten. Schließlich führt er noch einige der programmartigen Denkschriften an, die im Westen bekannt wurden und in denen nicht nur die Situation der Sowjetunion kritisch beurteilt wird, sondern offen Änderungen des Systems verlangt werden, wie Wahlen, unabhängige Parteien und Recht auf freie Meinungsäußerung, kurzum: Demokratisierung.

Mag sich auch am System in Moskau in absehbarer Zeit nichts ändern, so sollten wir doch die Stimmen freiheitlicher Regungen in der Sowjetunion nicht vergessen.

Rudolf Grulich

Rudolf Urban, **Die Tschechoslowakische Hussitische Kirche** (= Marburger Ostforschungen Band 34), J. G. Herder Institut, Marburg/Lahn 1973, 327 Seiten mit Kartenbeilagen.

1971 nahm die Tschechoslowakische Kirche den Beinamen Hussitisch an, um auch in ihrem Namen an das Reformideal zu erinnern, für das Jan Hus ebenso eingetreten war wie die tschechische Geistlichkeit nach dem Ersten Weltkrieg. Über diese Kirche

legt Rudolf Urban nun eine völlig überarbeitete erweiterte und ergänzte Fassung einer Studie vor, die bereits 1938 in Leipzig unter dem Titel „Die slawisch-nationalkirchlichen Bestrebungen in der Tschechoslowakei mit besonderer Berücksichtigung der tschechoslowakischen und der orthodoxen Kirche" erschienen war. Urban geht den Anfängen der Reformbewegung in der tschechischen katholischen Geistlichkeit nach und verfolgt ihre Spuren zurück bis zum Einfluß, den Bolzano auf tschechische Priester ausübte und der sich auch im Wendischen Seminar auf der Prager Kleinseite bemerkbar machte, wo der Präses 1848 zu einer Beratung über Kirchenreformen eingeladen hatte. Sine ira et studio schildert der Autor die vielen Ansätze der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, tschechischerseits den Ruf nach einer slawischen Liturgie und einer eigenen kirchlichen Jurisdiktion (ähnlich den griechisch-katholischen Ukrainern) nicht verstummen zu lassen. Nach dem Ersten Weltkrieg sollte nach der Abrechnung mit Wien auch mit Rom abgerechnet werden, wie T. G. Masaryk erklärte. Der Sturz der Mariensäule auf dem Altstädter Ring am 3. 11. 1918 und die Vorfälle in der Teinkirche am 15. Mai 1919 sind Zeichen dafür, wie tief antirömische Ressentiments imVolke saßen.

Obwohl auch die national denkenden tschechischen Priester diese Ausschreitungen entschieden verurteilten, und auch Bischöfe in der neu gegründeten „Jednota československého duchovenstva v Praze" vertreten waren, führten die berechtigten Forderungen der tschechischen Geistlichen doch zum Konflikt, da die Zeit noch nicht für einfachste Reformen reif war und Rom nicht einmal über Forderungen wie Einführung der Muttersprache im Gottesdienst zu reden bereit war. In vielen Details und unübertroffener Sachkenntnis stellt Urban unter Heranziehung aller erreichbaren Quellen die Gründung der tschechoslowakischen Kirche vor, die der größte Verlust Roms seit der Reformation war. Von 1910 bis 1921 verlor die Katholische Kirche in Böhmen und Mähren 1,26 Millionen Gläubige. Ihr Anteil an der Gesamtbevölkerung Prags sank von 92,6 % auf 58,39 %. Ausführlich behandelt der Autor die Zeit der Gärung, als die neue Kirche einen Schlußstrich unter ihre Herkunft als katholische Reformbewegung setzte und in Zusammenschlußverhandlungen mit der serbischen orthodoxen Kirche trat. Das erste ordentliche Konzil am 29. und 30. August 1924 zeigte aber deutlich, daß eine protestantisierende Richtung über die versuchte Annäherung an die Orthodoxie gesiegt hatte. In einem eigenen Kapitel skizziert Urban dann die orthodoxe Bewegung in der Tschechoslowakei und zeigt den Weg der tschechischen Orthodoxie bis zur Gegenwart. Dabei kommt auch die Liquidierung der griechisch-katholischen Kirche in der Ostslowakei zur Sprache, die neben den repatriierten Wolhynientschechen der orthodoxen Kirche überhaupt zu nennenswerten Gläubigenzahlen verhalf. Die heutige Lage der tschechischen Orthodoxie wird nach der Wiederzulassung der Unierten 1968 sehr realistisch gesehen, denn nach den Worten des Redakteurs von „Hlas pravoslaví", Dr. A. J. Novak, „. . . verliert die tschechische Orthodoxie allmählich eine Gemeinde nach der anderen, weil sie zu Hause noch immer nicht verwurzelt ist. Die Kirche stirbt einfach aus. Den geistlichen Mitarbeitern ist es nicht gelungen, die geistliche Tradition des Ostens auf den westslawischen Stamm aufzupfropfen".

Nach seinem Exkurs über die Orthodoxie bis in die jüngste Zeit nach der sowjetischen Okkupation, beschreibt Urban die Zeit der Konsolidierung und das Ringen der jungen tschechoslowakischen Kirche um die Gestaltung der Liturgie und die Ordination der Amtsträger unter dem ersten Patriarchen Karel Farský (1920—1927). Sein Nachfolger war Gustav Adolf Prochazka, unter dem die Kirche 1939 ihren Namen auf deutschen Druck hin ändern mußte. Er starb 1942, ohne die Opfer seiner Kirche im Krieg voll erlebt haben zu müssen. Nach Kriegsende hielt die Kirche ihr zweites Konzil ab und wählte als Patriarchen František Kovař, der ihr in der bittersten Zeit der stalinistischen

Verfolgung bis 1961 vorstand. Konzilien in den Jahren 1950, 1956 und 1961 folgten, wobei auf letzterem der Prager Bischof Miroslav Novak zum neuen Patriarchen für den aus Altersrücksichten zurückgetretenen Kovař gewählt wurde.

Das Jahr 1968 schien einen neuen Aufschwung zu bringen, „man sprach von einem Wiedererwachen wie schon einmal in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts", doch der 21. 8. 1968 zerstörte auch hier die Hoffnungen. Das VI. Konzil 1971 brachte den Zusatz „Hussitisch" im Namen der Kirche, den Austritt aus der International Association for Religious Freedom und die Annäherung an den Weltkirchenrat.

Neben dem fundierten historischen Überblick behandelt Urban in eigenen Kapiteln die organisatorische und zahlenmäßige Entwicklung der Tschechoslowakischen Kirche, beschreibt ihre soziale Gliederung und die Herkunft und Ausbildung der Geistlichen und informiert auch über theologisch-weltanschauliche Grundlagen dieser Gemeinschaft. Ein wertvoller dokumentarischer Anhang mit 16 Dokumenten zwischen 1918 und 1968 sowie Karten am Ende des Bandes ergänzen dieses empfehlenswerte Werk, an dem niemand vorbeigehen kann, der sich mit der modernen Kirchen- und Geistesgeschichte Böhmens und Mährens beschäftigt.

Rudolf Grulich

Přehled kulturních, literárních a skolských otázek. Band VIII. Vedouci redaktor Josef Matušek. Novine nakladatelství, Daruvar 1973, 64 Seiten, N. Din. 3,—.

Zum 8. Male erscheint nun im jugoslawischen Daruvar ein kleiner Band der Reihe „Überblick kultureller, literarischer und schulischer Fragen". Die jugoslawischen Tschechen sind bei uns überhaupt nicht bekannt; das „Handbuch der europäischen Volksgruppen" erwähnt sie nicht einmal, geschweige daß dieser 25 000 Köpfe zählenden rührigen Volksgruppe in jenem Handbuch ein Beitrag gewidmet worden wäre. Dabei haben aber diese Tschechen eine reiche Tradition. Sie besitzen ein Gymnasium in Daruvar und mehrere Volksschulen mit tschechischer Unterrichtssprache. Als tschechische Zeitungen erschienen vor dem 2. Weltkrieg Český list, Nový Český list, Hlas, Československé listy, Jugoslavšti Češi und Naše noviny. Heute gibt der Verlag Jednota eine gut aufgemachte gleichnamige Wochenzeitung heraus und für Kinder das Blatt „Naš koutek". Seit dem Krieg wurden mehrere Dutzend tschechische Titel aufgelegt, darunter nun das 8. Bändchen „Přehled kulturních, literárních a skolských otázek". In 7 Beiträgen werden bestimmte Aspekte der Beziehungen zwischen Tschechen und Jugoslawen beleuchtet. So untersucht Oton Berkopec die Beziehungen zwischen „Prežihov Voranc und Prag". Dieser slowenische Autor, der auch ins Deutsche übersetzt ist, hatte erst spät Prag kennen, aber sofort lieben gelernt, vor allem auch auf Grund seiner illegalen Arbeit in der KP Jugoslawiens. In seinem 1946 in Ljubljana veröffentlichten Buch „Borba na tujih tleh" drückt er diese Begeisterung für Prag aus.

„Ludvik Kuba und die Südslawen" heißt der Beitrag von Jaroslav Panek. Dieser aus Poděbrad stammende Maler, Musiker und Schriftsteller, der 1888 zum ersten Mal über die Alpen an die Adria kam, hatte sich nicht nur in Slowenien Freunde geschaffen und sich bei diesem den Tschechen am nächsten stehenden Volke heimisch gefühlt, sondern auch Dalmatien, Montenegro, Bosnien und die Herzegowina bereist. In Slawonien traf er mit Stroßmayer zusammen, 1895 wandte er sich auch nach Serbien und nach dem 1. Weltkrieg nach Mazedonien. Im Gemälde, in Lied und Wort fing er seine Eindrücke ein.

Geno Senečić beschäftigt sich mit „František Langer und das Kroatische Nationaltheater in Zagreb". Miroslav Kvapil schreibt über „Marija Majerova und die jugo-

slawische Literatur". Dieser Beitrag ist als einziger in kroatischer Sprache gehalten. Erwähnen wir noch den Beitrag von Marie Sohrová „Přispěvek ke zkoumání daruvarske češtiny" und von Otto Sobotka über die Anfänge des Kampfes gegen den Faschismus. Besonders eingehen möchte der Rezensent auf die Artikel des Herausgebers J. Matušek „Naš Bezruč". Matušek hat sich mit einer Reihe von Veröffentlichungen hervorgetan. So hat er Leben und Werk des großen tschechischen Dichters in Jugoslawien Franta Burian behandelt (Přehled kulturníh... otázek I 1962) und hat das literarische Schaffen der jugoslawischen Tschechen überhaupt vorgestellt (Přehled II 1963). „Naš Bezruč" ist dieser tschechisch-schlesische aus Troppau stammende Dichter für die jugoslawischen Tschechen in zweierlei Beziehung. Einmal wurden seine „Schlesischen Lieder" viel gelesen, da er eine tschechische Minderheitensituation, ähnlich der in Südslawien, beschrieb, zum anderen hat er tschechische Dichter Jugoslawiens wie Otto Sobotka, Jarko Dittrich und Franta Burian inspiriert. Otto Sobotka hatte 1926 Bezruč' Gedicht „70 000" auf Slawonien übertragen: Padesáte tisíc je nás zde ve slávské, bratské zemi..." Das Gedicht schloß, indem sich der Dichter Sobotka direkt an den noch lebenden Dichter Bezruč wandte:

„Bezruči Petře
kdybys byl tady
zalkal bys znovu
nad našim lidem,
nad jeho bídou
nad jeho klidem".

Auch in „Ztracený květ" wendet sich Sobotka wieder zu Bezruč. Jarko Dittrich hat sich während der deutschen Besatzung ebenfalls von den „Schlesischen Liedern" inspirieren lassen und „Nových Bezručových 70 000" geschrieben, ebenso der Pädagoge und Dichter Franta Burian, der bitter feststellt, daß es einmal 70 000 Tschechen in Jugoslawien gab, deren Zahl aber schon 1950 auf die Hälfte sank. „Nas Bezruč" wird noch heute oft mit manchen seiner Gedichte in Jugoslawien gedruckt und gelesen, da viele seiner Gedichte noch aktuelle Bezüge haben wie auch Dittrichs „Nových Bezručových 70 000".

Rudolf Grulich

Jakub Bart-Ćišinski, **Zhromadžene spisy I–IV.** Ludowe Nakladnistwo Domowina Budyšin. I 1971, 327 Seiten; III 1969, 300 Seiten; IV 1970, 403 Seiten. Jeder Band in Leinen je DM 6,–.

Die einzige nationale Minderheit der DDR, die Sorben, zugleich das kleinste slawische Volk mit eigener Schriftsprache, ist heute bei uns in der BRD kaum bekannt, nachdem die Unterdrückung des Sorbischen und die geplante Aussiedlung der Sorben während des Dritten Reiches dieser Volksgruppe im ehemaligen Brandenburg und Sachsen einen beinahe tödlichen Schlag versetzte. Das Gesetz zur Wahrung der Rechte der sorbischen Bevölkerung vom 23. März 1948 und Artikel 11 der Verfassung der DDR garantieren den Sorben das Recht zur Pflege der Muttersprache und Kultur und die Hilfe des Staates hierfür. Der Bundesvorstand der „Domowina", der nationalen Organisation der Sorben, Jurij Gros, nannte bei seinem Rechenschaftsbericht vor dem 8. Bundeskongreß der Domowina am 23./24. März 1973 in Bautzen/Budyšin eine Zahl von 1500 Buchtiteln, die der VEB-Domowina-Verlag (der frühere „Sorbische Verlag") seit 1948 herausgegeben habe. „Im Verlag erschienen u. a. 680 Lehrbücher für sorbische

Schulen, 315 Titel der schöngeistigen Literatur für Erwachsene, 143 Publikationen für Kinder und 171 wissenschaftliche Titel, Wörterbücher und Grammatiken. So etwas hat es in unserer Geschichte noch niemals gegeben".

Der 7. Bundeskongreß der Domowina hatte die Herausgabe der Werke von Handrij Zeiler und Jakob Bart-Ćišinski beschlossen, der beiden größten sorbischen Dichter und Schriftsteller. Vier Bände Lyrik von Bart-Ćišinski liegen nun vor, darunter seit 1971 auch der Band I mit der umfangreichen Einführung von Petr Malink.

Jakub Bart wurde 1876 geboren und starb 1909. Er besuchte das Knabenseminar in Bautzen und ging 1871 nach Prag, wo er im sog. Wendischen Seminar lebte, im deutschen Gymnasium auf der Kleinseite maturierte und dann bis 1881 die Theologische Fakultät der Karls-Universität bezog. Nach seiner Militärzeit beim sächsischen Militär erhält er Anfang März 1883 Tonsur und Niedere Weihen, wird am 10. des Monats zum Diakon und am 27. März zum Priester geweiht. Als Kaplan und Administrator wirkt er an verschiedenen Orten, darunter am Hof in Dresden. Jakub Bart, der sich nun Ćišinski nennt, wird in dieser Zeit zum ersten modernen Lyriker sorbischer Sprache, zu einem „Dichter der Jugend und der Zukunft", wie in Marja Kubašec nannte, zu einem Kämpfer für die Gleichberechtigung der Sorben, zum volkstümlichen Schriftsteller, der trotz seiner klerikalen Tätigkeit auch heute in der DDR bei den Sorben neben Zeiler als ihr größter Dichter verehrt wird.

Sein Werk, von dem nun 4 Bände vorliegen, rechtfertigt dies auch. Band I enthält (neben der Einführung und einer sorgsam ausgearbeiteten Zeittafel) seine Jugendgedichte (Basnje z mlodych let), die Bart-Ćišinski in verschiedenen Zeitschriften (Lužičan, Lipa Serbska, Katholiski Posol, Lužica) veröffentlicht hatte und die erst Miklawš Krječmar 1931 unter diesem Titel herausgab. Unter diese Jugendgedichte fallen auch seine Übersetzungen, so von Goethe, Schiller und Lenau, Erben und anderen. Band I enthält ferner den Zyklus in neun Gesängen „Nawoženja" (Bräutigam). In Band II finden wir das „Buch der Sonette" (Kniha Sonetow), die Sammlung „Formy", die er Adolf Černy (1864–1952) widmete und das vielleicht ausdrucksstärkste Werk des Dichters „Přiroda a wutroba" (Natur und Herz). Es entstand, nachdem Bart-Ćišinski in Dresden die königliche Hofsängerin Theresa Saakowa kennenlernte, der er auch diese Gedichtsammlung widmete und derentwegen er bald für einige Zeit in ein nordböhmisches Kloster verbannt wurde. „Liebe zum sorbischen Land" heißt das erste der 46 Gedichte, in denen er seine tiefste lyrische Ausdrucksstärke erreicht. „Serbske zynki" (Sorbische Klänge), „Ze Žiwjenja" (Aus dem Leben) und „Krej a Kraj" (Blut und Land) sind der Inhalt von Band III, während Band IV „Z wotmachom" (Gewaltsam), „Z křidlom Worjolskim" (Auf Adlerflügeln) und „Wysk a Stysk" (Freud und Leid) enthält. Band V wird ebenfalls noch Lyrik bringen, Band VI Prosa und Band VII die Dramen.

Die vier vorliegenden Bände sind vom Redaktionsteam (M. Benada, P. Völkel, P. Malink, J. Krawža) hervorragend gestaltet, mit Anmerkungen und Erklärungen versehen und mit den Originalen der Handschriften und der ersten Drucke verglichen. Alphabetische Verzeichnisse der Gedichtanfänge ermöglichen ein schnelles Aufsuchen und Finden der Gedichte. Wenn demnächst auch die restlichen drei Bände in dieser Form erscheinen, kann man die Sorben nur beglückwünschen. Dem Redaktionsteam und dem Domowina-Verlag kann man nach diesen vier Bänden schon volle Hochachtung aussprechen.

Rudolf Grulich

Tradicijna kultura jugoslavjanskih Rusinoh (Prilogi) — Tradicionalna kultura jugoslovenskih Rusina (Prilozi). Novi Sad 1971, 318 Seiten, N. Din 25,—.

In der Völkervielfalt der jugoslawischen Autonomen Provinz Vojvodina gibt es neben Serben, Kroaten, Ungarn, Rumänen, Slowaken, nach dem Krieg angesiedelten Mazedoniern und Montenegrinern, kleinen Resten verbliebener Deutscher auch noch die Ruthenen, deren gesprochene Sprache in Jugoslawien neben dem Ukrainischen auch als Literatursprache gedruckt wird. Mit ihrer traditionellen Kultur befaßte sich ein Symposion, das vom 30. Juni bis 5. Juli 1970 in Novi Sad und Ruski Krstur stattfand und zu dem der ruthenische Verlag „Ruske slovo" und das Ethnographische Institut der Serbischen Akademie der Wissenschaften eingeladen hatten. Die 18 Vorträge dieser Veranstaltung liegen nun in Ruthenisch bzw. Kroatisch mit französischem Resümee vor.
Miljana Radanovič und Breda Vlahović geben darin einen Überblick über die Wanderungen der Ruthenen in die Batschka und die Bevölkerungsverschiebungen in diesem Jahrhundert. Interessant ist dabei, daß es deutsche Mehrheitsgemeinden gab, in denen ruthenische Bevölkerungsteile lebten (so Neuwerbas), aber auch ansehnliche deutsche Minderheiten in ruthenischen oder gemischten Orten wie Altwerbas oder Kucura. Über die Vergangenheit der Ruthenen in Ruski Krstur im Lichte ihrer Gebräuche und Traditionen berichtete Janko Olejar. Da sich bereits einige Generationen nach ihrer Ankunft in der Batschka Ruthenen der nun bevölkerungsreichen Dörfer in neuen Siedlungen niederließen, widmet Dušan Drljača seinen Beitrag diesen Einwanderern in Syrmien, wo Šid, Berkasovo, Petrovci und Bačinci von Ruski Krstur und Petrovac her Ruthenen aufnahmen, während sich in anderen Orten Ukrainer aus der Westukraine ansiedelten. Anhand von Kirchenmatrikeln und Schulanalen kann der Autor in einem weiteren Beitrag Quellen zur Erforschung der Vergangenheit der syrmischen Ruthenen vorstellen und die Unterschiede gegenüber der Batschka aufzeigen. Vlado Kostelnik beschreibt am Brauch des Maibaumes die Traditionswandlungen der Ruthenen Syrmiens (hier gibt es auch die Kirbaj/Kirchweih als Volksfest). Unterschiede und Gemeinsamkeiten in der Folklore der Ruthenen von Prešov/ČSSR und jenen der Vojvodina arbeitet Mykola Musinka heraus. Er tut dies anhand von Märchen und Volksliedern, wo sich das Erbe der Karpaten zeigt, aber auch Neuschöpfungen der neuen Umwelt und Lehngut der Nachbarvölker finden. Andere Beiträge befassen sich mit ruthenischen Hochzeitsbräuchen der Batschka, mit Einflüssen der serbokroatischen Heldenepik auf ruthenisches Erzählgut, mit dem Problem der nationalen Mischehen, mit Fragen der ruthenischen Literatur und Volkskunst und der Frage der Option Ukrainer oder Ruthene? Emilija V. Čerović hat schließlich eine 432 Titel umfassende Bibliographie über die Ruthenen und Ukrainer Jugoslawiens zusammengestellt. Sie nennt es zwar nur einen Versuch und beschränkt sich auf in Jugoslawien erschienene Arbeiten, doch ist ihre Arbeit dafür fast erschöpfend, hat sie doch nicht nur die südslawischen Sprachen sowie das Ruthenische und Ukrainische berücksichtigt, sondern auch jene Sprachen, die in Jugoslawien sonst verwandt werden (Ungarisch u. a.).

Ein Aspekt fehlt aber in diesen gesammelten Vorträgen des Symposions: Die Rolle und der Beitrag der unierten Kirche. Ruthenen und Ukrainer stellen den Großteil der Gläubigen der Eparchie Križevci/Kreutz. In je einem Dutzend Pfarreien wird ruthenisch bzw. ukrainisch (vor allem in Bosnien) gepredigt. Das Dekanat in Ruski Krstur hat eine Reihe ruthenischer Bücher (Kalender, Katechismus usw.) herausgegeben. Da ohne die Kirche die Ruthenen und Ukrainer Jugoslawiens längst assimiliert wären, ist diese Ausklammerung des kirchlichen Bereiches für diese Publikation ein Verlust.

Rudolf Grulich

Cerkev na Slovenskem. Letopis 1971. Izdal Nadškofski ordinariat. Ljubljana 1971, 496 Seiten.

Ein ausführlicher Schematismus der katholischen Kirche in Jugoslawien ist ein Desiderat aller, die sich mit diesem Land beschäftigen. Seit 1953 wird bei den Volkszählungen nicht mehr nach der Religionszugehörigkeit gefragt. Binnenwanderung, Emigration und eine in der atheistischen Schule herangezogene Generation lassen es nicht mehr zu, die Prozentsätze von 1953 auf die Zeit 20 Jahre danach zu übertragen, so daß viele Angaben der letzten Jahre nur auf vagen Schätzungen beruhen.
Nun liegt wenigstens für das nördlichste Bundesland Jugoslawiens, für Slowenien, ein Schematismus vor, der als vorbildlich angesehen werden muß. Neben einem kurzen Überblick über die Sekretariate, Kongregationen, Räte und Kommissionen in Rom und einer Übersicht der Bistümer Jugoslawiens und der Kommissionen der Jugoslawischen Bischofskonferenz, bietet dieser Schematismus ein ganzes Kompendium des katholischen Sloweniens, genauer der Welt, in der Slowenen leben. Wohl steht im Mittelpunkt die 1968 errichtete Slowenische Kirchenprovinz Ljubljana, das Suffraganbistum Maribor und die Apostolische Administratur für das Slowenische Küstengebiet mit dem Sitz Koper (entstanden aus Teilen der 1947 geteilten Diözesen Triest-Koper und Rijeka, sowie der Erzdiözese Görz), aber darüber hinaus ist auch das kirchliche Leben der Slowenischen Minderheiten in Italien, Österreich und Ungarn, sowie die slowenische ökonomische und politische Emigration in aller Welt behandelt. Einleitungen über die Kirchengeschichte der einzelnen Gebiete machen den Schematismus besonders wertvoll, daneben illustrieren Karten das Dargebotene.
Zwei Haupteindrücke gewinnt der aufmerksame Leser beim Studium des vorliegenden Bandes:
1. Die Kirche ist lebensfähig, kräftig und gefestigt und
2. die slowenische Kirche ist wahrhaft katholisch, da in ihrer Aktivität jeder nationalslowenische Rahmen gesprengt ist.

Zu 1:
Das kleine slowenische Volk, das in Jugoslawien 1,7 Millionen Seelen zählt, von denen 710 000 im Bereich des Erzbistums Ljubljana (8549 Quadratkilometer), 790 000 in der Diözese Maribor (7398 Quadratkilometer) und 225 000 in der Apostolischen Administratur Koper (4306 Quadratkilometer) leben, zählt heute trotz der Kriegsverluste, trotz jahrelanger Verfolgung und der Emigration über 1000 Priester, 550 Angehörige männlicher Orden und über 1100 Ordensfrauen. Die Theologische Fakultät in Laibach, die 1952 aus der staatlichen Universität ausgegliedert wurde, wird von 220 Priesteramtskandidaten besucht; an der Filiale in Maribor studieren 51 Theologen. Vor kurzem wurde die katholische Zeitschrift „Družina", die bisher 14tägig erschien, in die erste katholische Wochenzeitschrift Jugoslawiens umgewandelt. Die Auflage von 130 000 ist für dieses kleine Volk ungewöhnlich hoch. Eine katholische Jugendzeitschrift erscheint in einer Auflage von 83 000 Exemplaren. Daneben gibt es andere religiöse Periodica.

Zu 2:
Nur aus dieser Lebensfähigkeit ist die Katholizität der Slowenischen Katholischen Kirche zu erklären. Kenner Jugoslawiens wissen, wie eifrig in Mazedonien, Montenegro, Südserbien und Kosovo slowenische Priester und Ordensleute arbeiten. Hier im Schematismus ist jede Pfarrei, jedes Kloster, jede Station nachzulesen, in der Slowenen tätig sind, so Lazaristen in Belgrad, Skopje und Bitola, Salesianer in Niš, Titograd und Priština, aber auch Nonnen der verschiedensten Kongregationen. Außerdem hat Slo-

wenien bereits 72 Kräfte in die Missionen nach Asien, Afrika und Lateinamerika gesandt, darunter 26 Priester (13 Jesuiten, 6 Salesianer, 4 Lazaristen, 2 Weltgeistliche) 10 Brüder und 33 Schwestern.

Der Schematismus nennt sich „Cerkev na Slovenskem", nicht „v SR Sloveniji". So bietet er auch detaillierte Angaben über alle slowenischen Pfarreien außerhalb Sloweniens, nämlich in den Diözesen Udine, Görz und Triest, Klagenfurt, Graz und Steinamanger (Szombathely). Wir erfahren, daß dank besonderer Verträge die slowenische Seelsorge in Triest gewährleistet ist, aber im Erzbistum Görz erschwert und den slowenischen Pfarreien des Erzbistums Udine nicht möglich ist. Wir finden die Namen der Kärtner Pfarreien, in denen die Liturgie auch oder nur slowenisch gefeiert wird (z. B. Keutschach, Schiefling, Egg bei Hermagor, Mellweg, Feistritz an der Gail, Finkenstein, Leutschach, Rosegg, Loiblhammer, Tainach, St. Johann im Rosenthal, Köttmannsdorf und andere) und ersehen, wie weit Slowenen in den Gremien der Diözese Klagenfurt mitarbeiten.

Schließlich fehlt auch nicht die Seelsorge der Emigration, Auswanderer und Gastarbeiter. Es gibt kaum ein Land der Welt ohne einen slowenischen Priester, von Argentinien angefangen über Ecuador, Israel, Kongo, Rhodesien bis Uganda, Vietnam und Zambia finden wir sie.

Der Schematismus ist für den theologisch, politisch und historisch Interessierten eine Fundgrube; wer sich für nationale Minderheiten interessiert, wird ihn genauso zur Hand nehmen müssen wie der Zeitgeschichtler. Zdravko Reven und seinen Mitarbeitern gebührt höchste Anerkennung.

Rudolf Grulich

Dobri Pastir. Revija Udruženja Katoličkih Svećenika BiH. Godina XXIII. Svezak I–IV. 342 Seiten. Sarajevo 1973.

Zum 23. Male bereits erscheint das Jahrbuch der Vereinigung katholischer Geistlicher Bosniens und der Herzegowina unter dem Chefredakteur Karlo Karin und seiner franziskanischen Mitbrüder Ignacije Gavran und Marko Orsolić. 1972 wurde in Bosnien der 150. Geburtstag von Fra Grga Martić gefeiert, dieser großen Persönlichkeit der bosnisch-herzegowinischen Kirchen- und Profangeschichte der neueren Zeit. Karlo Karin würdigt ihn in seinem Beitrag „Fra Grga Martić und wir". In seinem Geiste ist auch das Jahrbuch gehalten, das Zeugnis des wachen katholischen Geisteslebens in Bosnien ist, eines Lebens, das ohne die Franziskaner und ohne die Vereinigung um „Dobri Pastir" nicht denkbar ist. Als volksverbundene Hüter ihrer Herde (60 % des bosnischen Pfarrklerus sind Franziskaner) und als Männer der Wissenschaft, nicht nur der theologischen Disziplinen haben sich die bosnischen Söhne des hl. Franz von Assissi bereits seit den Jahrhunderten der Türkenherrschaft erwiesen. Sie führen den Beweis auch in den Beiträgen dieses Jahrbuchs. Ljudevit Rupčić, als Übersetzer und Kommentator des Neuen Testamentes bekannt geworden, schreibt über das „Lesen der Hl. Schrift", Ignacije Gavran, Direktor des Franziskanergymnasiums in Visoko skizziert „Das Wesen der Liebe nach Dietrich von Hildebrandt". Mit der „Ethik des Dietrich von Hildebrand" beschäftigt sich B. Bradov, andere Beiträge erstrecken sich auf Kirchengeschichte und Pastoraltheologie, beschäftigen sich mit Heinrich Böll, Horkheimer und Rousseau. Auch Iring Fetscher ist mit seiner „Armut als Problem des Marxismus" (vgl. Neues Hochland Januar/Februar 1972) vertreten, haben doch die bosnischen Franziskaner als Angehörige eines Bettelordens und Bürger eines marxistisch orientierten Staates viel zu diesen Problemen verlauten lassen.

Es wäre zuviel, alle Beiträge und ihre Autoren zu nennen, geschweige denn auf sie einzugehen. Mancher der Artikel verdiente Beachtung auch im außerkroatischen Sprachraum, wie überhaupt eine bessere Kenntnis von „Dobri Pastir" und der Priestervereinigung es verhindert hätte, in den 50er und frühen 60er Jahren eine falsche Beurteilung dieser Vereinigung im Westen aufkommen zu lassen.

Rudolf Grulich

S r e č k o M. D ž a j a , **Katolici u Bosni i Zapadnoj Hercegovini na prijelazu iz 18. u. 19. stoljeće.** Doba fra Grge Iljića Varešanina (1783–1813). Kršćanska Sadašnjost Zagreb 1971 (= Analecta Croatica Christiana 2). 247 Seiten.

Der jugoslawische Nobelpreisträger Ivo Andrić hat in seiner Travnička Hronika (dt. Wesire und Konsuln) die bosnische Zeitenwende um 1800 dichterisch beschrieben, die nun der bosnische Franziskaner Džaja in einer Monographie in ihrer Bedeutung für die Katholiken Bosniens untersucht. Die südslawischen Völker, die Christen blieben, stellen die Türkenzeit oft, ja fast grundsätzlich als das Übel par excellence dar, obgleich sich in wissenschaftlichen Kreisen die Stimmen mehren, die betonen, welche kulturelle Bedeutung die Osmanen für die Balkanhalbinsel hatten, ehe der Verfall des Reiches und die Dekadenz der türkischen Verwaltung tatsächlich die Pforte als Kolonialmacht erscheinen ließ. Der Autor bleibt in seiner Studie objektiv und unterliegt nicht der Gefahr vieler seiner Landsleute. In seiner Einleitung untersucht er die Situation der Christen im Türkischen Reich und ihre tatsächliche Stellung während der klassischen Periode der Türkenherrschaft in Bosnien und in der folgenden Periode des Niedergangs seit dem Ende des 17.Jahrhunderts, als nach dem Krieg von 1683 bis 1699 die Katholiken massenhaft emigrierten. Hatten die Katholiken nach der türkischen Eroberung auf Grund der osmanischen Toleranz ihre Kultur und Religion einigermaßen behaupten können, so sank nun ihre Zahl auf 30 000 herab, die sich nur aus den ärmsten Schichten der Bevölkerung rekrutierte, da vor allem die gesellschaftlich und wirtschaftlich bedeutenderen Katholiken es vorgezogen hatten, nach Österreich zu gehen. Zwar stieg die Katholikenzahl in Bosnien im Laufe eines Jahrhunderts wieder auf etwa 100 000 an, doch blieben Orthodoxe und Muslime zahlenmäßig und bedeutungsmäßig weit stärker.

Džaja beschränkt sich auf die Katholiken Bosniens und der West-Herzegowina, für die seit 1735 ein apostolischer Vikar tätig war, während die östliche Herzegowina zum Bistum Trebinje gehörte. Mehr als 90 Prozent der katholischen Geistlichkeit Bosniens stellten die Franziskaner, aus deren Reihen auch die apostolischen Vikare genommen wurden. Einer der wichtigsten dieser Vikare ist Fra Gregor Iljić Varešanin, dessen Wirken Džaja in den Mittelpunkt seiner Untersuchung stellt. Seit 1785 wirkte er als Provinzial, später als Vertreter des apostolischen Vikars und schließlich als Apostolischer Vikar selbst. Als ein Mann der Aufklärung, genauer der damaligen deutschen pastoralen Aufklärung, kämpfte er gegen Unbildung und Aberglauben, griff energisch in die Belange Bosniens ein, provozierte Streitfälle mit den bischöflichen Kurien der benachbarten Bistümer und hatte Erfolg, indem er sich dem damals beginnenden Zerfall des bosnischen Katholizismus widersetzte. Voller Erfolg war aber erst seinem Nachfolger Fra Augustin Miletić beschieden, der auf Iljić's Vorarbeit aufbauen konnte.

Džaja hat neben der Vielzahl bereits veröffentlichter Quellen manches bisher Unbekannte aus Archiven in Paris, Sarajevo, Rom, Zadar, Split und Zagreb herangezogen, sowie aus den Archiven der drei alten Franziskanerklöster Fojnica, Kr. Sutjeska und Kreševo. Ihm ist es gelungen, meisterhaft aufzuzeigen, von welcher entscheidenden Bedeutung diese Epoche für Bosnien war, das sich damals vom romanisch orientierten Dalmatien kulturell löste, sich nach Norden ausrichtete und sich österreichischem Einfluß öffnete.

R. Grulich

G. A. Fedorow-Dawydow, **Die Goldene Horde.** Verlag Anton Schroll & Co., Wien und München 1973, 191 Seiten mit 120 Abbildungen und einer Faltkarte, Ln. DM 36,–.

Wie deutsche Verlage die Titel fremdsprachiger Bücher umändern und entstellen, ist inzwischen eine Studie wert. Im vorliegenden Fall ist der Titel für den Leser irreführend und enttäuschend, denn die Goldene Horde ist nur *eine* Kultur, *eine* Staatsgründung von vielen, deren Kulturgeschichte der russische Archäologe G. A. Fedorow-Dawydow in diesem Buch vorstellt. Als bekannter Numismatiker und Teilnehmer einer Reihe von Grabungen im Gebiet des heutigen Südrußlands und der Ukraine, war er dazu berufen wie kaum ein anderer. Der Titel des russischen Originals: „Kurgany, idoly, monety" trifft das ganze Spektrum der verschiedenen Wellen türkischer Steppenvölker, die er auf Grund der erhaltenen Kurgane (Grabhügel), Idole und Münzen und der zeitgenössischen Quellen behandelt. „Die Burg", „Idole", „Gegenstände", „Kurgane", „Münzen", „Städte" heißen auch die einzelnen Kapitel des Buches, das mit der Gesandtschaft des Kalifen Muqtadir nach Wolgabulgarien anhebt und anhand der oben erwähnten Ausgrabungsobjekte das Verhältnis der Nomaden zu Byzanz, die Rolle der Petschenegen, Torken und Polowzer, die europäische Diplomatie des Hohen Mittelalters und ihre Beziehungen zum Orient und zu Zentralasien dem Leser vor Augen führt.

Erst im Kapitel „Münzen" und „Städte" gilt des Verfassers Hauptaugenmerk der Goldenen Horde. Mit dem Einfall Timurs 1395 und der Zerstörung von Sarai beendet der Autor sein Buch, das wir für den Textteil als gelungenes Sachbuch bezeichnen können und das dem Leser die versunkene Kultur der Steppenvölker und ihr Seßhaftwerden in anschaulicher Weise vor Augen führt. G. A. Fedorow-Dawydow hat einen bildhaften lebendigen Ton gefunden, in den er die Ergebnisse seiner gediegenen wissenschaftlichen Arbeit kleidet. Was das Buch über das Sachbuch weit hinaushebt, sind die mehr als 120 Illustrationen, Tafeln und Skizzen, aus denen wir ein lebendiges Bild jener Zeit gewinnen können.

Rudolf Grulich

Die Baukunst Armeniens. Fotos von Karoly Gink. Text von Karoly Gombos. Genesis-Verlagsanstalt Balzers. Deutsche Auslieferung Verlag Dausien Hanau. 66 Seiten Text, 146 Seiten Fotos, Großformat. DM 28,–.

Documenti di Architettura Armena/Documents of Armenian Architecture. Collana diretta da Agopik ed Armen Manoukian. Nr. 4 S. Thadei Vank. 68 Seiten mit Abb., 1971, Lit. 3000. Nr. 5 Amberd. 56 Seiten mit Abb., 1972, Lit. 2500. Nr. 6 G(h)eghard. 73 Seiten mit Abb., 1973, Lit. 3500. Alle Edizioni Aries Milano, 7 Via A. Stradivari.

Seitdem Armenien seit einigen Jahren beliebtes Ziel von Bildungsreisenden geworden ist, haben sich auch die Verlage des In- und Auslandes wieder armenischen Themen, vor allem der armenischen Kunst angenommen.

Die Hauptstadt Sowjetisch-Armeniens Eriwan oder Jerewan hat vor kurzem den 2750. Jahrestag ihres Bestehens gefeiert. Diesen gewaltigen Zeitraum stellte der Corvina-Verlag Budapest in einem Bildband vor, der nun auch in deutscher Sprache zugänglich ist und durch die Qualität seiner Bilder und den Preis hervorsticht. Armenien, das ist heute zwar ein Geheimtip für interessierte Touristen, war aber für den deutschen Leser doch lange ein weitgehend fremdes Land, dessen tragische Geschichte allenfalls aus Werfels Roman „Die Vierzig Tage des Musa-Dagh" bekannt war. Um so mehr ist vorliegendes Buch zu begrüßen, aber auch gleichzeitig zu bedauern, daß der ungarische Autor Karoly Gombos und sein Landsmann, der Fotograf Karoly Gink, sich nur auf Sowjetisch-Armenien beschränken. Gombos gibt einen kurzen Einblick in die leidvolle armenische Geschichte und stellt dann die wichtigsten kunstgeschichtlichen Zentren der Armenischen SSR vor, nämlich Jerewan mit seinen Ausgrabungen aus der Urartu-Zeit, die Festung Garni mit der Burg und dem heidnischen Tempel und dann die christlichen Baudenkmäler des Landes: Etschmiadsin, das noch heute Zentrum der Armenischen Kirche ist, die Zwarthotz-Kirche, das Kloster am Sewan-See und andere spätere Kirchen und Klosterbauten. Die letzten 10 Fotos führen uns wieder nach Jerewan zurück und zeigen Bilder der neuesten Baukunst dieses Jahrhunderts, darunter das Reiterstandbild David von Sassuns von E. Kotscher und das Ehrenmal der armenischen Märtyrer, das Tarhnajan, Kalasjan und Chatschatrjan 1967 bauten. Außer den 146 Schwarzweißbildern des Bildteils sind in den Textteil großartige Farbfotos armenischer Buchmalerei eingeblendet, die die Darstellung der Baukunst wertvoll ergänzen. Im Textteil hätte der westliche Leser manche Hinweise lieber vermißt, so wenn beinahe obligatorisch die Oktoberrevolution als „die Grundlage für eine nationale Wiedergeburt des armenischen Volkes" strapaziert wird und verschwiegen wird, daß die selbständige Republik Armenien 1920 von den Sowjets und Türken gemeinsam liquidiert wurde. „Die Baukunst Sowjet-Armeniens" wäre als Titel passender gewesen, denn seitdem das türkische Ostanatolien 1965 dem Tourismus geöffnet wurde, sind uns auch die Baudenkmäler des ehemaligen Türkisch-Armeniens erreichbar, wo allerdings seit mehr als einem halben Jahrhundert alle Armenier ausgerottet und vertrieben sind. Aber Kirchenruinen wie jene von Aghtamar im Van-See oder Ani gehören zu den größten Schöpfungen armenischer Architektur. Von diesem Fehlen der armenischen Baukunst in der Türkei abgesehen, ist der Bildband von Gink und Gombos eine wertvolle Bereicherung für den westlichen Leser. Der günstige Preis und die reiche Bildauswahl wiegen die angeführten Mängel voll auf.

In den ganzen Bereich des alten Armenien führt uns eine Buch-Reihe, die gemeinsam von der Facoltà di architettura del Politecnico di Milano und der Akademie der Wissenschaften von Sowjetisch-Armenien in englischer und italienischer Sprache herausgegeben wird. Nachdem 1968 der Klosterkomplex von Haghbat, 1969 die Steinkreuze von Khatchkar, und 1970 die Klosterkirche von Samahin vorgestellt wurden, führt Band 4 der Reihe nach Persien, wo in Persisch-Aserbaidschan noch heute das berühmte St. Thaddäus-Kloster alljährliches Pilgerziel vieler armenischer Gläubiger ist. Wolfram Kleiss vom Deutschen Archäologischen Institut in Teheran schrieb den Text einer kurzen analytisch-deskriptiven Monographie dieses Klosters, das die einheimischen Aserbaidschan-Türken Kara Kilise, Schwarze Kirche, nennen. Kazak Ter-Grigorian steuerte eine kurze Geschichtstabelle bei. Über 50 Abbildungen (zum Teil in Farbe), dazu Karten und Grundrisse führen dieses Kunstwerk dem Leser detailliert vor Augen.

In Band 5 stellen Nikolaj M. Tokarskij, Adriano Alpago Novello und Armen Zarian Festung und Kirche von Amberd (10.–14. Jahrhundert) vor. Band 6 übertrifft seine Vorgänger noch an Präzision, Qualität der Fotos und an Umfang und gibt Einblick in den weiten Klosterkomplex von Ghegard mit seiner Hauptkirche, seinen Kapellen und seinen Gräbermonumenten nördlich von Jerewan. Die armenische Architektur ist heute Gegenstand lebhafter Auseinandersetzung in Fachkreisen, da Strzygowskis Theorie von der orientalischen Zugehörigkeit ernsthaft angefochten und fast widerlegt ist. Rivoire nennt diese Architektur westlich und römisch und sieht ihren Ursprung in mittelalterlichen Einflüssen. Die Reihe „Documenti di Architettura Armena" des Mailänder Verlags Aries bietet die zur Zeit besten anschaulichsten und preisgünstigsten Bild-Monographien zur armenischen Kunst und ermöglicht eine gründliche Information über die Brückenfunktion Armeniens zwischen Ost und West.

Rudolf Grulich

Koptisches Christentum. Die orthodoxen Kirchen Ägyptens und Äthiopiens. Herausgegeben von Paul Varghese. (= Die Kirchen der Welt Band XII.) Evangelisches Verlagswerk Stuttgart 1973, 284 Seiten, DM 35,–.

Obwohl die Koptische Kirche Ägyptens und ihre inzwischen selbständige Tochterkirche in Äthiopien nach der Zahl ihrer Angehörigen zu den größten Ostkirchen gehören, sind sie doch im Westen weniger bekannt als die orthodoxen Kirchen des byzantinischen Ritus. Um so mehr ist es zu begrüßen, daß nun in der repräsentativen Reihe „Die Kirchen der Welt" ein Sammelband dem Koptischen Christentum gewidmet ist. Der Untertitel „Die orthodoxen Kirchen Ägyptens und Äthiopiens" befremdet zunächst den westlichen Leser, da in unserem Sprachgebrauch nur die Kirchen des byzantinischen Ritus als orthodoxe bezeichnet werden. Doch besteht diese Selbstbezeichnung der monophysitischen Kirchen auch bei den Syrern und ist durch die in den letzten Jahren erfolgte Annäherung der orthodoxen mit den vorchalzedonischen Kirchen auch gerechtfertigt. Wie Professor Hans-Heinrich Wolf im Vorwort des Bandes mitteilt, hatte der Herausgeber Varghese große Schwierigkeiten bei der Beschaffung der einzelnen Manuskripte. So sind auch die Überschneidungen im Text verständlich und ist die Qualität der einzelnen Beiträge sehr unterschiedlich. Paul Varghese ist Mitglied der Syrisch-Orthodoxen Kirche Indiens, über welche er ebenfalls einen Band in dieser Reihe vorlegte. Er hat für vorliegenden Band selbst einige Beiträge geschrieben, so eine kurze historisch-theologische Einleitung über die Kirche von Alexandrien und über Gottesdienst und Disziplin in der koptischen Kirche. Im Teil B („Die orthodoxe Kirche Äthiopiens") stellt er die äthiopische Kirche der Gegenwart, sowie ihre Frühgeschichte, ihre liturgische Tradition und ihre Beziehungen zu anderen Kirchen und ausländischen Missionen vor. Als langjähriger Leiter der Abteilung für Ökumenische Aktivität beim Ökumenischen Rat der Kirchen in Genf und durch jahrelangen Aufenthalt in Äthiopien ist er dazu berufen wie kaum ein anderer. Sonst gewann er als Mitarbeiter für den Äthiopien gewidmeten Teil Professor Taddesa Tamrat, der die Geschichte seiner Kirche von 700 bis 1600 nach Christus darstellt, und Professor Dr. V. C. Samuel, der eine kurze Einführung in die Glaubenslehre der Kirche von Äthiopien gibt.

Größer ist der Mitarbeiterkreis aus ägyptischen Kreisen. Bischof Anba Sammel schrieb: „Der Beitrag der koptischen Kirche zum universalen Christentum", in dem die Frühzeit des ägyptischen Christentums ganz von den Kopten beansprucht wird und die Katechetenschule Alexandriens samt allen Kirchenlehrern bereits als koptisch deklariert wird. Daß Athanasius in Trier war, gilt ebenso als koptische Missionierung Europas wie die Benennung von St. Moritz nach den Märtyrern der Thebäischen Legion. Ein anderer koptischer Bischof, Anba Athanius berichtet über die heutige Situation seiner Kirche. Dies tut auch Schwester Nadia Mikhail S. M. D. in ihrem Artikel „Die koptische Kirche 1800 bis 1970". Wir erfahren von der Rolle der Kopten im Leben Ägyptens, auch im politischen Leben, so z. B. daß Boutros Gali und Youssef Soliman koptische Premierminister waren und Präsident Nasser den Grundstein für die Neue Kathedrale in Kairo legte. Die Renaissance, die in der koptischen Kirche in der Nachkriegszeit zu bemerken ist, erfaßte das Mönchtum ebenso wie die Neuordnung der Seelsorge, die Jugendarbeit, das Pressewesen und die Ausbildung der Geistlichen.

In drei Beiträgen vertieft Dr. Maurice Assad diese Skizzen koptischen Lebens. Er nennt das Mönchtum seiner Kirche immer noch eine einflußreiche Kraft, geht im zweiten Beitrag der Prägung der koptischen Identität nach und beschäftigt sich schließlich noch mit der theologischen Ausbildung in der koptischen Kirche.

Ein mehr als 70 Seiten umfassender Anhang ergänzt die Ausführungen der einzelnen Autoren aufs Nachhaltigste. Neben chronologischen Tafeln finden sich hier die

Gliederung der beiden Kirchen mit wichtigen Anschriften der Bistümer und Klöster sowie eine Dokumentation über die „Konferenz der Oberhäupter der orientalischen orthodoxen Kirchen", die (als monophysitisches Konzil) 1965 auf Einladung Haile Selassies in Addis Abeba stattgefunden hatte. Dokumentiert werden auch die vier inoffiziellen Konsultationen zwischen Theologen der chalzedonischen und nichtchalzedonischen Kirchen, die 1964 in Aarhus, 1967 in Bristol, 1970 in Genf und 1971 in Addis Abeba abgehalten wurden. Endlich sei noch die ausführliche Bibliographie erwähnt, die wie die Dokumentation manche Mängel des Textteils vergessen läßt und so diesen Band sehr empfehlenswert macht.

Rudolf Grulich

Christen Afrikas auf dem Weg zur Freiheit. Zusammengestellt und mit einer Einführung versehen von Johannes Althausen. Verlag der Ev.-Luth. Mission Erlangen 1971 (Erlanger Taschenbücher Band 17), 310 Seiten, Kt. DM 15,–.

Der Weg der afrikanischen Christen war nicht leicht nach der Unabhängigkeit, denn in manchen Staaten haftete ihnen das Odium der Religion der Kolonialherren an. In einer Reihe von Ländern gab es ernsthafte Konflikte zwischen Staat und Kirche, so im Kongo und in Kamerun, ganz zu schweigen von dem immer größer werdenden Einfluß des Islam gerade auch in Schwarzafrika.

Johannes Althausen stellt 38 Dokumente vor, Selbstaussagen aller christlichen Konfessionen, Texte, die erkennen lassen, wie alle Kirchen des Schwarzen Kontinents um ein neues Selbstverständnis ringen. „Afrikas Kirchen auf dem Weg in eine neue Zeit" ist das erste Kapitel umschrieben, das Aussagen enthält wie die Botschaft an die Katholiken Afrikas von Johannes XXIII., die Botschaft der ersten Gesamtafrikanischen Lutherischen Konferenz 1955 in Tansania und der ersten Gesamtafrikanischen Kirchenkonferenz in Kampala 1963. „Auf dem Wege zu einer Theologie für Afrika", „Die Herausforderungen afrikanischer Religionen an die Kirchen", „Afrikas Kirchen im raschen gesellschaftlichen Wandel" sind weitere Kapitel, des gleichen Abschnittes über die Kirchen Afrikas im politischen Leben und ihre Stellung zum Rassismus.

Nur ein Teil der Dokumente war bisher auch deutsch erschienen. Eine Reihe von Texten war bisher als vervielfältigtes Material von Konferenzen überhaupt nur einem kleinen Kreis zugänglich, so daß diese Dokumentation eine echte Handreichung ist. Die Thematik der Auswahl ist weit gestreut, so daß alle wichtigen Aspekte des Christentums überhaupt in Afrika zur Sprache kommen, z. B. Fragen der Begegnung mit dem Islam, Geister- und Ahnenglaube, das Problem der Polygamie usw. Zu Wort kommen alle Kirchen, auch die Ostkirchen, die erst in den letzten Jahren als Missionskirchen in Erscheinung traten. Aber in der Gestalt der Kirche Äthiopiens „gibt es in diesem Kontinent eine alte christliche Kirche, welche tief im afrikanischen Boden verwurzelt ist und von der man wirklich sagen kann, daß sie aus ihm herausgewachsen ist ... Hier ist eine Kirche, die ohne bewußte Anstrengung ihren wesentlich afrikanischen Charakter entfaltet hat" (S. 72/73). Die Dokumentation von Althausen hilft uns wesentlich, die anderen Kirchen auf dem noch weiten Weg zu Kirchen afrikanischen Charakters zu verstehen.

Grulich/Volz

Eingesandte Schriften

Besprechung vorbehalten

Auer/Ratzinger, **Die Sakramente der Kirche** (= Kleine Katholische Dogmatik, Bd. VII). Fr. Pustet, Regensburg 1972. Kart. DM 15,80.

Becker, Walter, **Ehen mit Ausländern.** Informationen für junge Frauen, die einen Ausländer heiraten wollen. Hoheneck-Verl., Hamm ³1974. 48 Seiten, geh. DM 5,40.

Bloom, Metropolit Anthony, **Von der Erfahrung Gottes.** Zweifel und Gewißheit im Leben des Christen. Patmos-Verlag, Düsseldorf 1973. 96 Seiten, kart., DM 11,—.

Branz, Josef, **Weisung zum Leben im Kulturkampf um das Geschlecht.** Argumente der ethischen Mitte. Salvator-Verlag, Steinfeld/Eifel 1974. 119 Seiten, kart., DM 6,—.

Diallo, Issa Ben Yacine, **Les Réfugiés en Afrique:** De la conception à l'application d'un instrument juridique de protection (= AWR, Abhandlungen zu Flüchtlingsfragen, Bd. VIII). W. Braumüller, Wien 1974. 239 Seiten, brosch., DM 55,—.

Gatz, Erwin, **Bischof Philippus Krementz und die Rezeption des Ersten Vatikanischen Konzils im Bistum Ermland.** Sonderdruck aus Annuarium Historiae Conciliorum, Jg. 4/1972, Heft 1—2, S. 106—187. Schöningh, Paderborn.

Gémes,Karl, **Sünde, Buße, Beichte.** Styria, Graz 1971. 60 Seiten, kart., DM 4,—.

Huthmann, Martin (Hrsg.), **Mit Jesus auf dem Weg.** Grundzüge einer Priesterlichen Spiritualität. Mit einem Vorwort von Heinrich Spaemann. Patmos-Verlag, Düsseldorf 1973. 176 Seiten, kart., DM 10,—.

Kawerau, Peter, **Das Christentum des Ostens** (= Die Religionen der Menschheit, Bd. 30). W. Kohlhammer, Stuttgart 1972. 298 Seiten, Ln., DM 52,—.

Nicht eine Kirchen- oder Theologiegeschichte, sondern eine „auf die Quellen bezogene Darstellung ... der für den (gesamten) christlichen Osten typischen religiösen Fragen und Problemkreise, sodann eine Auswahl aus der großen Zahl derjenigen religiösen Denker der östlichen Christenheit, an denen diese Fragen und Problemkreise am besten dargestellt werden konnten" (Vorwort).

Kernig, C. D. (Hrsg.), **Sowjetsystem und Demokratische Gesellschaft.** Eine vergleichende Enzyklopädie. Bd. VI: **Sozialrevolutionäre** bis **Zufall.** Herder, Freiburg 1972. XXX + 609 Seiten, Lexikonoktav, Ln., DM 158,—.

Hiermit liegt der Abschlußband des hervorragenden Werkes von über 400 Experten vor. 454mal findet sich die wissenschaftlich fundierte Präzisierung des „östlichen" und des „westlichen" Standpunktes und die Herausarbeitung der grundsätzlichen Auffassungsunterschiede. Vgl. die Besprechungen der Bde. I—III in unserer Ztschr. 13 (1967) 85, 16 (1970) 107 und 17 (1971) 46.

Konstantinow Dimitry, **Die Kirche in der Sowjetunion nach dem Kriege.** Entfaltung und Rückschläge. Anton Pustet, München 1973, 395 Seiten und 16 Seiten Abbildungen, kart., DM 36,—.

Lacko, Michael, **The Re-establishment of the Greek-Catholic Church in Czechoslovakia.** Offprint from Slovak Studies XI, pag. 159—189 and 16 pag. illustrations. Slovak Institute, Cleveland — Rome 1971.

Lehmann, Michael, **Österreich und der christliche Osten.** Begegnungen in Gegenwart und Vergangenheit. Wiener Dom-Verlag 1969. 68 Seiten, kart., DM 14,—.

Loch, Walter, **Wenn Soldaten Frieden sagen.** Aus der Arbeit der Gemeinschaft katholischer Soldaten. Echter, Würzburg 1974. 239 Seiten mit Register, kart., DM 7,80.

Löwenthal, Richard, **Vom kalten Krieg zur Ostpolitik.** Seewald, Stuttgart-Degerloch 1974. 96 Seiten, kart. (Sonderausgabe aus dem Sammelband „Die zweite Republik — 25 Jahre Bundesrepublik Deutschland — Eine Bilanz").

Madey, Johannes, **Die Kirchen des Ostens.** Eine kleine Einführung. 1972. 91 Seiten, kart., DM 5,—.

ders./Hambye E. R., **1900 Jahre Thomas-Christen in Indien.** 1972. 78 Seiten, kart., DM 5,—.

ders. (Hrsg.), **Die katholischen Ostkirchen.** Hindernisse oder Brücken auf dem Weg zur Einheit der Christen? 1973. 168 Seiten, kart., DM 9,80.

Alle drei Kanisius-Verlag, Freiburg (Schweiz) — Konstanz (= Veröffentlichungen der Arbeitsgemeinschaft „Begegnung mit den Kirchen des Ostens" 1—3, Paderborn, Jahnplatz 6).

ders. (Hrsg.), **Die Kirche in der Sicht der Christenheit des Ostens und des Westens.** Ein orthodox-katholisches Symposion der Arbeitsgemeinschaft „Begegnung mit den Kirchen des Ostens". Bonifacius-Druckerei, Paderborn 1974. 136 Seiten, kart., DM 11,— (= Konfessionskundliche Schriften des Johann-Adam-Möhler-Instituts für Ökumenik 12).

„Die Arbeitsgemeinschaft ‚Begegnung mit den Kirchen des Ostens' versucht mit ihren Veröffentlichungen die Gemeinsamkeiten, welche uns mit den Ostkirchen seit jeher verbinden, vermehrt ins Bewußtsein zu heben, um allen ökumenischen Bemühungen die nötige Breite zu geben" (Prospekt Kanisius-Verlag).

Marko, Kurt, **Pragmatische Koexistenz — Partnerschaft von Ost und West?** Der Staatssozialismus im Wandel von der Reformutopie zum Defensivrealismus. Seewald, Stuttgart-Degerloch 1973. 110 Seiten, kart., DM 10,80.

Nouwen, Harrie J. M., **Mit offenen Händen.** Bemerkungen über das Gebet. Aus dem Holländischen von Hugo Zulauf. Patmos-Verlag, Düsseldorf 1973. 68 Seiten, kart., DM 6,80.

Olivieri, Alphonse, **Gibt es noch Wunder in Lourdes?** Achtzehn Fälle von Heilungen (1950–1969) mit einem Vorwort von Bischof Pierre-Maria Théas von Tarbes und Lourdes. Aus dem Französischen von Georg Siegmund. Pattloch, Aschaffenburg 1973. 240 Seiten, kart.

Quaestiones Disputatae,
46: **Der Priesterliche Dienst.** I. Ursprung und Frühgeschichte. Mit Beiträgen von A. Deissler, H. Schlier, J.-P. Audet. 175 Seiten, kart.-lam., DM 18,–.
47: **Der Priesterliche Dienst. II.** Wesen und Vollmachten des Priestertums nach dem Lehramt. Von Karl J. Becker. 178 Seiten, kart.-lam., DM 19,50.
Beide: Herder, Freiburg 1970.

Rahner, Karl, **Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance.** Herderbücherei 446, Freiburg 1973. 143 Seiten, kart., DM 3,90.

Schieder, Theodor (Hrsg.), **Revolution und Gesellschaft.** Theorie und Praxis der Systemveränderung. Herderbücherei 462, Freiburg 1973. 190 Seiten, kart., DM 4,90.

Schleifstein, Josef, **Einführung in das Studium von Marx, Engels und Lenin.** Beck'sche Elementarbücher, München 1972. VI + 169 Seiten, kart., DM 11,80.

Scholz: **Moraltheologie im Dienste der Seelsorge.** Zum 65. Geburtstag von Universitätsprofessor **Dr. Franz Scholz.** Sonderdruck mit Würdigung von Prof. Dr. Fritz Rauh und Bibliographie von D. Bernt und Ch. Manusch, Kath.-Theol. Fachbereich der Universität Augsburg, 1974. 12 Seiten, geheftet.

Solouchin, Vladimir, **Briefe aus dem Russischen Museum.** Nachdenkliche Betrachtungen eines sowjetischen Dichters. Aus dem Russischen übersetzt, eingeleitet und mit einem Namensregister und Erläuterungen versehen von Dr. Irene Jablonowski. Anton Pustet, München 1972. 215 Seiten und 16 Seiten Abbildungen, kart., DM 22,–.

Stern, Selma, **Der Preußische Staat und die Juden.** 4. Teil: **Gesamtregister** zu den sieben Bänden der Teile 1–3. Hrsg.: Max Kreutzberger. J. C. B. Mohr, Tübingen 1975 (= Schriftenreihe wissenschaftlicher Abhandlungen des Leo Baeck Instituts 32). VIII + 156 Seiten, Ln., DM 85,–.
Die Teile 1 und 2 wurden in 13 (1967) 45 f besprochen.

Stöcklein, Ansgar, **Zerbrochene Synthese.** Klösterliches Leben heute. I. Bericht. Stifterbibliothek, Salzburg 1972. 179 Seiten, kart., DM 7,60.

Wagner, Bischof Georg, **Der Ursprung der Chrysostomusliturgie** (= Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 59, Maria Laach). Aschendorff, Münster 1973. VIII + 138 Seiten, kart., DM 28,–.